PRAD
1934
X

PRĄD

MIESIĘCZNIK
ZWIĄZKU POLSKIEJ INTELIGENCJI KATOLICKIEJ

TOM 27 PAŹDZIERNIK 1934 ROK 21

SPIS RZECZY.

Prenumerata roczna wynosi 18 zł., półroczna 9, kwart. 4.50, dla nauczycieli zł. 3.50 kwartalnie; zagranicą rocznie 22 zł. Oddzielny zeszyt zł. 1.80. PKO: miesięcznik „Prąd" nr. 4380.

LUBLIN :: :: :: UNIWERSYTET

Ks. ANTONI ZAWISTOWSKI
Lublin.

Boska Nauka Jezusa Chrystusa.

„Jeden jest nauczyciel wasz Chrystus"! (św. Mat. XXIII, 10).
„Jam jest światłością świata" (św. Jana IX, 5).
„Jam jest drogą, prawdą i życiem" (św. Jana XIV, 6).
„Nauka moja nie jest moją, ale Tego, który Mnie posłał" (św. Jana VII, 16).

I.

Konieczność Objawienia Boskiego.

Prawdziwa Boska religja musi być bezpośrednio lub pośrednio przez samego Pana Boga objawiona. Dzieje filozoficznej myśli ludzkiej, rozpatrywane na całym obszarze wieków, zwłaszcza dzieje filozofji religji, niezbicie stwierdzają, że umysł ludzki własnemi siłami poznawczemi nie może zdobyć dokładnego poznania Najwyższej Istoty i obowiązków człowieka względem Niej.

Filozof grecki Pytagoras wyznaje, że „człowiek winien to czynić, co Bogu jest miłe, ale o tem nie dowie się łatwo, jeżeli go sam Bóg nie pouczy". Platon, przytoczywszy niektóre dowody nieśmiertelności duszy, tak dalej pisze: „Dotrzeć w tem życiu do prawdy o ważnych zagadnieniach ludzkiego bytowania jest, albo rzeczą niemożliwą, albo bardzo trudną. Należy tedy wybrać najlepszy i najmniej zarzutom podlegający pogląd i na nim, niby na zbawczej łodzi, starać się przez burzliwe fale życia przepłynąć, chyba, że boskie objawienie — θεῖος λόγος — thejos logos — wskaże pewniejszą i bezpieczniejszą drogę" (*Fedon*, § 35, 85. c — d). Poczucie oddalenia się od Bóstwa, tęsknota do objawienia wyższego jest ogólną cechą ostatnich stuleci świata starożytnego — zauważa historyk filozofji greckiej E. Zeller.[1]

Nasza filozofja racjonalizująca wieków chrześcijańskich różnych kierunków, jak krytycyzm, ewolucjonizm, pozytywizm, agno-

[1] *Philosophie der Griechen.* Th. III, Abt. 2, 1881, 3 Aufl. 69—70, 420

stycyzm, sceptycyzm, nie wytworzyła zadowolającej nauki o Bogu. Opierając się dumnie na idei rzekomej niezależności od wszelkiego dogmatyzmu religijnego, wypowiadała ostateczne wyniki swych badań w rozpaczliwem wyznaniu: ignoramus et ignorabimus — nie znamy i nie poznamy.

Nawet system filozoficzny, obliczony na to, aby był „nieodwołalną krytyką wszelkiej wiedzy, orzekającą w ostatniej instancji, pogrążył się sam w dogmatyzmie i złudzeniach", tak w zakresie filozofji religji, jak i w innych dziedzinach filozofji.[1]

Jak tedy ludzka mądrość czasów przedchrześcijańskich, tak i racjonalizująca filozofja wieków najnowszych wyznać boleśnie musi o dziedzinie zagadnień religijnych to, co pisze Goethe: „Że my nic wiedzieć nie możemy, to mi ledwo serca nie przepali". (*Faust*. Cz. I).

Atoli i ta nowsza filozofja racjonalizująca ma pełną świadomość głębokiej, niepokojącej ludzką naturę, próżni religijnej. Z tego powodu tworzy niekiedy jakiś surogat religji, choćby nawet śmieszny i ośmieszający jego twórcę. Tak uczynił założyciel pozytywizmu francuskiego Aug. Comte, tworząc religję ludzkości — la religion d'humanité. Na miejsce Najwyższej Istoty, Boga, postawił on „wielkie jestestwo, ludzkość — Grand-Être, Humanité". Podał nadto obszerny szczegółowy opis ustroju religji pozytywistycznej: opis świątyni, kultu, świąt i wielotysiącznej trzystopniowej hierarchji kapłańskiej, na czele której nie zapomniał postawić nawet i najwyższego kapłana — grand prêtre de l'humanité.[2] Nic dziwnego przeto, że tę nową religję pozytywistyczną, która zresztą z poza martwej książki na światło dzienne nigdy nie wyjrzała, nazwano sarkastycznie „katolicyzmem bez chrześcijaństwa", jako śmieszne naśladownictwo wzniosłych idei i życiotwórczych form ustroju religji katolickiej.

---

[1] Ad. Żółtowski, *Filozofja Kanta, jej dogmaty, złudzenia i zdobycze*. Poznań 1923 s. 39

[2] Aug. Comte, *Système de politique positive*, ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité. Paris 1851—1854, *Catéchisme positiviste*, ou sommaire exposition de la religion universelle. Paris 1852 s. 268—271

Przedstawiciele zaś innych kierunków filozofji racjonalizującej, pomimo wrogiego stosunku względem religji objawionej, skierowywali wzrok z zachwytem i uwielbieniem ku nauce Chrystusowej. Nawet Rousseau i Kant jawnie stwierdzali, że bez pomocy ewangelji rozum ludzki nigdyby nie zdołał wznieść się do prawdziwej moralności. Inni zaś z tęsnotą oglądali się za objawieniem Bożem i przyznawali, że objawienie takie może i powinno nawet zawierać prawdy ponadrozumowe. Racjonalista G. Lessing mówi: „Jeżeli może istnieć objawienie i jeżeli ono istnieje, to fakt, że przekracza ono zakres pojęć naszego rozumu, raczej za niem przemawia, niż przeciw niemu".

Na kartach historji filozofji religji niebrak wszakże i takich poglądów, które prowadziły umysł jasną drogą prawdziwie krytycznego rozumowania do stwierdzenia istnienia Najwyższej Istoty, a uwielbienie, cześć i miłość dla Niej, — słowem wytworzenie żywego duchowego związku z Nią przekazywały prawdziwej religji. „Na osobistym stosunku człowieka do Boga — mówi jeden z wybitnych przedstawicieli tego kierunku filozoficznego H. Struve — polega wyższość prawdziwej religji ponad wszelką filozofję. To też krytyczny bezstronny myśliciel, wolny od wszelkich zgóry powziętych uprzedzeń, dochodząc drogą naukowego badania do przekonania o istocie Boga wyznać musi, że abstrakcyjna wiedza o Nim nie jest zdolna zaspokoić należycie wrodzonej duchowi ludzkiemu tęsknoty do życiowego związku z Istotą Najwyższą. Łatwo tedy zrozumieć, że gdzie się kończy prawda myślowa, tam zacząć się winna prawda życiowa, uzupełniaiąca teoretyczne pojęcie Boga uczuciami serdecznego uwielbienia i pokory; to znaczy, gdzie się kończy filozofja, tam się zaczyna religja, jako pierwszy i zarazem ostatni i najwyższy objaw życia wewnętrznego człowieka".[1]

Oddawna głębsi myśliciele dowodzili wewnętrznej zgodności prawdziwej filozofji i prawdziwej religji. Bacon (um. 1626) utrzymywał, że powierzchowne zajęcie się filozofją doprowadza łatwo do ateizmu, głębsze zaś badania filozoficzne zwracają umysł znowu

[1] *Wstęp krytyczny do filozofji.* Warszawa 1903 s. 515—516

do religji: „Certissimum est atque experientia comprobatum, leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere".[1] Temi samemi prawie słowy wyraził się nawet Voltaire: „Une fausse science fait des athées, une vraie science prosterne l'homme devant la divinité". Podobną myśl w najnowszych czasach wypowiedział Wilh. Wundt: „Zdawien dawna tylko ograniczona wiedza nienawidziła i pogardzała religją".

Prawdziwa tedy filozofja i prawdziwa Boska religja przebywają zgodnie i harmonijnie, współrzędnie i współcześnie w duszy ludzkiej.

Prawdziwa filozofja, przez należyte użycie przyrodzonych poznawczych sił rozumu doprowadza człowieka do uznania istnienia Boga i siłą swego genjuszu rzuca światło na Jego nieskończone doskonałości.

Prawdziwa religja, będąca niebiańskim owocem Objawienia Bożego, udziela nadziemskich a niekiedy nadrozumowych prawd o Panu Bogu, bynajmniej jednak nie sprzecznych z prawami myślenia, danemi rozumowi ludzkiemu przez tegoż Boga - Stwórcę. A co najważniejsza, prawdziwa religja zadzierzga związek między człowiekiem i Bogiem, oparty na najpotężniejszej we wszechświecie sile przyciągania — na miłości, dokonywując przez to zjednoczenia człowieka z Bogiem w miłości nietylko na czas ziemskiego doczesnego istnienia, lecz i na wieczność nieskończoną.

Obie więc nie są względem siebie ani współzawodniczące, ani tembardziej wrogie. Przeciwnie, obie zgodnie przyczyniają się do wytworzenia i umocnienia duchowego związku, dającego człowiekowi intelektualne i miłosne posiadanie Najwyższej Istoty.

Prawdziwa religja objawiona głosi objektywną prawdę o Bogu, o stosunku człowieka do Boga i o obowiązkach względem Niego. Religja zaś, która całkowicie, lub częściowo o tych zagadnieniach wypowiada nieprawdę, jest fałszywą i błędną. Prawdziwie Boska religja może być tylko jedna i musi posiadać naukę przez Boga samego objawioną.

---

[1] *De dignitate et augmentis scientiarum.* 1664 lib. 1 s. 5

Na wewnętrzny związek, jaki zachodzi między uznaniem osobowego Bóstwa i objawieniem, trafnie wskazał już J. Stuart Mill, twierdząc, że wraz z uznaniem Boga osobowego otwiera się naoścież szeroka droga objawieniom Bożym. Prowadzi też ona i na szerokie promieniste tory objawionej nauki Chrystusowej. Albowiem słusznie stwierdza poeta:

„Gdy dusza z niebios pragnie objawienia,
To nigdzie wznioślej ono nie zapłonie
I nigdzie piękniej, niż w Nowym Zakonie".
(Goethe, *Faust*. Cz. I).

II.

Ogólne Boskie znamiona nauki Chrystusowej.

1. Objawienie Boże, za którem tęskniła ludzkość przez długie wieki w osobie najlepszych i najmądrzejszych swych przedstawicieli, zaczęło się od chwili stworzenia pierwszych ludzi. Najpełniejszy zaś wyraz znalazło w Boskiej nauce Chrystusa Pana.

Nauka Jezusa Chrystusa, jako nauka Wcielonego Syna Bożego, musi mieć w sobie wybitne znamiona i sprawdziany swego pochodzenia Boskiego. Wewnętrzne te znamiona, tkwiące wewnątrz nauki Chrystusowej, stanowią wprawdzie współrzędny, lecz zarazem idealniejszy czynnik Boskości religji chrześcijańskiej, aniżeli sprawdziany zewnętrzne: cuda i proroctwa.

Z tego stanowiska i z tego punktu widzenia będzie tu omówiona nauka Chrystusa Pana.

2. Ogólne wybitne Boskie znamię nauki Chrystusowej stanowią dwa jej istotne składniki, wyraźnie w niej zarysowane: prawdy dogmatyczne i zasady etyczne, wiara i moralność.

Prawdziwa bowiem religja nauką swoją powinna ogarnąć całego człowieka: duszę i ciało, oraz wezwać je do uczczenia Bóstwa. Człowiek powinien wszystkiemi władzami duszy: rozumem, wolą i uczuciem—oddawać cześć wewnętrzną Najwyższej Istocie. Cześć zaś zewnętrzną powinno oddawać Stwórcy swemu i ciało człowieka. Ścisły związek, jaki zachodzi między działaniem duszy i ciała w człowieku, dostatecznie wyjaśnia wzajemny wpływ czci

wewnętrznej i zewnętrznej. Wzmożona bowiem cześć wewnętrzna dąży do tem większego ujawnienia się nazewnątrz w pomnożonej czci zewnętrznej. I odwrotnie, podniosłe funkcje czci zewnętrznej, np. podniosłe nabożeństwa, przyczyniają się wiele do wzmożenia aktów czci wewnętrznej: wiary, miłości i duchowego uwielbienia Bóstwa.

Dzieje filozofji religji wskazują nadto na inne rodzaje pojmowania istoty religji, niedostatecznie odpowiadające aspiracjom i potrzebom religijnym całego człowieka i całej jego natury.

Ograniczano bowiem nieraz religję jedynie do poznania i uznania Bóstwa. Tak błędnie pojmowali istotę religji w pierwszych wiekach anomiści i sekty gnostycko-manichejskie, według których życie religijne polega jedynie na poznaniu Bóstwa — γνῶσις, gnosis. Wskutek tego odrzucali oni wszystkie prawa etyczne i potrzebę ich zachowania. W nowszych czasach przedstawiciele panteizmu — Spinoza, Hegel — uznawali religję tylko za wiedzę człowieka o Bogu i wiedzę Boga o sobie w człowieku.

Inni wyłączali z nauki religji prawdy dogmatyczne, wiedzę o Bogu, odsuwali rozum od udziału we czci Bóstwa. Religja według nich jest życiem zgodnem z Wolą Bożą. Nauka religji zawiera jedynie zbiór zasad etycznych. Słowem, religja — to wyłącznie etyka!

Tak obok innych pojmuje istotę religji krytycyzm i pragmatyzm. Kant np. odrzuca całkowicie dogmatyczną i obrzędową stronę religji. Według niego religja, pojmowana w granicach czystego rozumu, polega tylko na uznawaniu „wszystkich naszych obowiązków za prawa Boże". Wszystkie tedy obowiązki spełniać należy tak, jak gdyby były służbą Bożą. Podziwia Kant wzniosłe zasady etyczne nauki Chrystusa Pana. Lecz twierdzi zarazem, że w nauce Chrystusowej nie było żadnych prawd dogmatycznych, któreby rozum ludzki miał obowiązek uznać i przyjąć. „Die Christliche Religion — są jego słowa — aus dem Munde des ersten Lehrers als eine nicht statutarische, sondern moralische Religion hervorgegangen, vorgestellt wird".[1]

---

[1] I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* Leipzig. Kehrbach. 4, 1, 2 s. 180 (Die christliche Religion als gelehrte Religion).

W przeciwieństwie do błędnych pojęć o istocie religji, podawanych przez różne systemy filozoficzne, nauka Chrystusa Pana wskazuje ludzkości z niezachwianą Boską pewnością prawdy dogmatyczne oraz moralne zasady postępowania. Jako prawdziwa religja, prowadzi ludzkość do złożenia hołdu i czci Bóstwu zarówno rozumem przez uznanie prawd Bożych, jako też wolą i uczuciem przez zachowywanie praw etycznych, a wreszcie przez cześć wewnętrzną powołuje do udziału w uczczeniu Pana Boga nawet i ciało człowieka.

Cała bowiem duchowa odradzająca siła najwznioślejszych nawet zasad etycznych spoczywa w niezbicie pewnych dogmatycznych prawdach: Stworzenia, Wcielenia, Odkupienia. Bez niewzruszonego fundamentu dogmatycznego cała etyka pozbawiona byłaby siły wiążącej, mocarnej, zdolnej skłonić wolę do jej przestrzegania w codziennem życiu człowieka.

Same zaś prawdy dogmatyczne, bez zachowania Boskich praw etycznych, prowadziłyby do jałowego intelektualizmu i do wiary martwej. Tak ją określił św. Jakób apostoł: „Wiara bez uczynków martwa jest!" (List. ś. Jakóba II, 26).

Jasną jest rzeczą, że nauka Chrystusowa zawiera w sobie prawdy dogmatyczne. Nadto Zbawiciel czyni zależnem nawet zbawienie od przyjęcia i uznania prawd, przez Niego głoszonych: „Kto uwierzy i ochrzci się, zbawiony będzie, a kto nie uwierzy, będzie potępiony" (ś. Mar. XVI, 16). Domaga się wiary w Bóstwo swoje i moc cudotwórczą od ojca chorego dziecięcia przed spełnieniem prośby o cudowne uzdrowienie: „Jeżeli wierzyć możesz, wszystko jest możliwe dla wierzącego". Dodaje ewangelista: „A natychmiast ojciec dziecięcia ze łzami rzekł: wierzę Panie" (ś. Mar. IX, 22—23). Do cudownie uzdrowionego ślepego od urodzenia zwrócił się Chrystus Pan z zapytaniem: „Wierzysz w Syna Bożego?" I przyjął od niego wyznanie wiary i cześć boską: „Wierzę Panie, rzekł uzdrowiony, i upadłszy uczynił Mu pokłon" (ś. Jan IX, 35, 38). — Dlatego to apostołowie i ich uczniowie domagali się również wiary w prawdy dogmatyczne od pragnących przyjąć chrzest. Dworzaninowi królowej Etjopskiej oznajmił djakon Filip: „Jeżeli wierzysz ze wszystkiego serca,

wolno ci być ochrzczonym. A dworzanin odpowiedziawszy, rzekł: wierzę, iż Jezus Chrystus jest Synem Bożym" (Dzieje Ap. IX, 37).

Nie ulega też wątpliwości, że domagał się Zbawiciel zachowania Boskich praw etycznych. W kazaniu na górze mówi: „Który czyni wolę Ojca Mego, który jest w niebiesiech, ten wejdzie do królestwa niebieskiego" (ś. Mat. VII, 21). Młodzieńcowi pytającemu: „co dobrego mam czynić, abym miał życie wieczne", odrzekł Chrystus Pan: „Jeżeli chcesz wejść do życia wiecznego, chowaj przykazania" (ś. Mat. XIX, 16—17).

Wreszcie nauka Chrystusa Pana nakazuje oddawanie zewnętrznej czci Panu Bogu. Modlitwę nietylko Zbawiciel polecał, mówiąc: „zawsze się modlić potrzeba, a nie ustawać" (ś. Łuk. XVIII, 1), lecz też podał wzór doskonałej modlitwy ustnej: „Wy tak się modlić będziecie: Ojcze nasz, któryś jest w niebie..." (ś. Mat. VI, 9). Ustanowił oprócz tego najświętszą niepokalaną, prawdziwie godną Boga, ofiarę.

Wobec nauki Chrystusowej nie można tedy stawiać pytania: co ważniejsze, prawdy dogmatyczne, czy etyczne zasady? Ponieważ obie te składowe części Boskiej Jego nauki są zarówno ważne i niezastąpione, nie można ich rozłączać, ani wynosić jedną ponad drugą. Jak istnieją obok siebie, tak i obie działać muszą w człowieku współrzędnie dla wytworzenia pełnego religijnego życia.

Nauka Chrystusowa sprowadza tedy i podnosi do Boga całe jestestwo człowieka. Jest więc przez to znamię — prawdziwie Boską objawioną religją.

3. Sposób, w jaki Zbawiciel podał naukę swoją, stwierdza, że nauka Jego nie miała za swe źródło ludzkiego umysłu i nie była wzięta od ludzi, lecz z Nieba przyniesiona.

W nauczaniu bowiem Chrystusa Pana, przez cały trzyletni okres jego trwania, niema najmniejszego śladu rozwoju i postępu. Od pierwszych początków nauczania występuje niezachwiana świadomość posiadania pełni absolutnej nieomylnej Prawdy. Już jako dwunastoletni „zasiadł w pośrodku doktorów" (ś. Łuk. III, 46) i rozprawiając z uczonymi żydowskimi, ujawnił nienapotykaną dotąd głęboką znajomość prawa Bożego i Pisma św. Ewangelista ś. Łukasz (III, 47) wspomina, że z tego powodu zdumienie ogar-

nęło słuchających: „Zdumiewali się wszyscy, którzy Go słuchali, rozumowi i odpowiedziom Jego”.

Niema też w nauce Chrystusowej żadnego wahania się i zmiany poglądów, jak to się przydarzało często najwybitniejszym nawet myślicielom. Jak jaskrawo zaznaczają się np. w nauce Kanta dwa okresy zupełnie odmienne i sprzeczne: przedkrytyczny i okres krytycyzmu. Wogóle, w nauczaniu filozofów znać jasno, że ograniczony umysł ludzki, choćby nawet i genjalny, błąka się po mrocznych zawrotnych labiryntach myśli i lękliwie z niepewnością szuka okruszyn prawdy.

W nauczaniu zaś Zbawiciela w ciągu całych trzech lat publicznego życia zaznacza się ta sama niezachwiana pewność i ta sama niezgłębiona wzniosłość głoszonych prawd. Już w samym początku nauczania mówi Chrystus Pan do Natanaela ucznia swego, że będzie widział nad Nim niebo otwarte, oraz dozwala mu nazwać się Synem Bożym: „odpowiedział Mu Natanael i rzekł: Tyś jest Syn Boży” (ś. Jan I, 49). Uczonemu przedstawicielowi najwyższej rady żydowskiej Nikodemowi, wypomniawszy ignorancję: „Jesteś nauczycielem w Izraelu, a tego nie wiesz” (ś. Jan X, 11), wykłada Zbawiciel najpierw teorję prawdziwej palingenezy, teorję odrodzenia duchowego we chrzcie mocą Ducha Św., a następnie odsłania nadziemską naukę odkupienia świata przez Wcielonego Syna Bożego: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby wszelki, kto wierzy weń, nie zginął, ale miał życie wieczne. Bo nie posłał Bóg Syna, aby sądził świat, ale iżby świat był zbawiony przez Niego” (ś. Jan III, 16—17).

W niepozornej na pierwszy rzut oka, mającej za punkt wyjścia zwyczajną wodę studzienną, rozmowie z samarytanką zarysował Chrystus Pan olśniewającą, jak światło błyskawicy, przecudną teorję istoty religji, w której Pan Bóg odbiera od ludzi prawdziwie godną siebie cześć duchową, nie — jak dotąd było — przez ofiary z ciała i krwi zwierząt. Zapowiedział wtedy nadto nową powszechną ofiarę, nie ograniczoną do wybranego jednego miejsca, lecz składaną na każdem miejscu świata całego. Wskazał wreszcie

w rozmowie tej na Siebie, jako na Boskiego Nauczyciela i Odkupiciela ludzkości. Niech to opowie sam ewangelista: „Rzekła samarytanka: ojcowie nasi na tej górze chwalili Boga, a wy powiadacie, że w Jerozolimie jest miejsce, gdzie potrzeba Go chwalić. Rzekł jej Jezus: niewiasto, wierz Mi, iż przyjdzie godzina, gdy ani na tej górze samaryjskiej, ani w Jerozolimie... Przychodzi godzina i teraz jest, gdy prawdziwi czciciele chwalić będą Ojca w duchu i w prawdzie. Bo Duchem jest Bóg; a ci, którzy Go chwalą, potrzeba, aby Go chwalili w duchu i w prawdzie. Rzekła Mu niewiasta: wiem, że przyjdzie Mesjasz i oznajmi nam wszystko. Rzekł jej Jezus: Jam jest [nim], który z tobą mówię" (ś. Jan IV, 19—26).

Ludzka nauka ma za swe źródło ograniczone siły poznawcze rozumu. Dlatego to Sokrates, choć uchodził za uosobienie greckiej mądrości, mimo to w poczuciu swej ograniczoności umysłowej stale powtarzał, że nic nie wie doskonale. Nic podobnego niema w nauczaniu Zbawiciela. Nie bierze On nauki swojej od ludzi, nie czerpie jej z niegłębokich źródeł ludzkiego rozumu. Przynosi ją z Nieba i dlatego ustawicznie z naciskiem mówi: że wie, że wszystko wie, że od Ojca ma swą naukę. Nic przeto dziwnego, że występują w niej wszędzie i zawsze te same nieogarnione i niezgłębione prawdy, te same nadziemsko wzniosłe etyczne zasady. Oto kilka przykładów tego, jak Chrystus Pan sam się wyraża o swojej nauce i o Sobie, jako Nauczycielu ludzkości. „Nauka moja nie jest moją, ale Tego, który mnie posłał" (ś. Jan VII, 16). „Jam jest Prawdą" (ś. Jan XIV, 6). „Ja na to przyszedłem na świat, ażeby świadectwo dać Prawdzie" (ś. Jan XVIII, 37). „Jeżeli trwać będziecie przy mowie mojej poznacie prawdę, a prawda was wyswobodzi" (ś. Jan VIII, 31—32). „Jam jest światłością świata" (ś. Jan IX, 5). „Jeden jest nauczyciel wasz — Chrystus" (ś. Mat. XXIII, 10). „Niebo i ziemia przeminą, lecz słowa moje nie przeminą" (ś. Mar. XIII, 31).

W kazaniu na górze uzupełnia i rozszerza Zbawiciel piąte przykazanie, tak się wyrażając: „Powiedziano jest starym: nie będziesz zabijał, a Ja wam powiadam, iż każdy, który się gniewa na brata swego, winien będzie sądu" (ś. Mat. V, 21–22). Po-

dobnie mówi przy uzupełnieniu przykazania drugiego i szóstego: „Powiedziano jest..., a Ja wam powiadam” (ś. Mat. V, 33—34; 27—28). Słowa Chrystusa Pana nie są tu zwyczajnem wyjaśnieniem istniejącego prawa Bożego, prostą jege interpretacją, której udzielić może uczony znawca dekalogu. Oceniane ze stanowiska filozofji prawa, stwierdzają słowa te — powiedziano wam..., a Ja wam powiadam —, że Chrystus Pan przyznawał sobie Boską moc prawodawczą, równą tej, która za pośrednictwem Mojżesza ogłosiła dziesięcioro przykazań Bożych. Filozofja bowiem prawa zastrzega, że zmian czy uzupełnień w prawie dokonywać może tylko ta sama władza prawodawcza, która prawo wydała i ogłosiła, lub jej równa.

4. Po tem wszystkiem, co dotąd powiedziano o sposobie nauczania Chrystusa Pana, łatwo zrozumiałemi i uzasadnionemi okażą się skutki i wpływ nauki Chrystusowej. Budziła ona zdumienie i zachwyt dla Boskiego autorytetu Nauczyciela, tudzież podziw dla jej wzniosłości. „Wielka rzesza — pisze ś. Marek — słuchała Go chętnie... I zdumiewali się nad nauką Jego, albowiem uczył ich, jako władzę mający, a nie jako doktorowie” (I, 22; XII, 37). O wrażeniu, jakie wywarło na słuchających kazanie na górze, tak opowiada ś. Mateusz: „Gdy dokończył Jezus słów tych, zdumiewały się rzesze nad nauką Jego, albowiem je uczył, jako władzę mający, a nie jako doktorowie ich i faryzeusze” (VII, 28—29). Jeden z uczniów Kleofas, zastanawiając się nad całem nauczaniem Pana Jezusa, tak określa wysoki jego autorytet nauczycielski: „Mąż potężny — δυνατός — dynatos — w mowie przed Bogiem i wszystkim ludem” (ś. Łuk. XXIV, 19).

W samym przeto sposobie nauczania Chrystusa Pana zaznacza się dowodnie zarówno Boska Mądrość jak i Boska Powaga Boskiego Nauczyciela ludzkości.

5. Jeszcze na jeden ogólny Boski rys nauki Chrystusowej należy zwrócić uwagę. Nauka Chrystusa Pana jest idealnie wszechstronną, ponadnarodowościową, ogólnoludzką, wieczystą, — słowem pod każdym względem uniwersalną. Niema bowiem w niej żadnych ograniczeń znamionujących epoki, narody. Niema w niej

ani chłodnej bezsercowej surowości stoickiej, ani formalistycznej kłótliwości uczonych żydów, o ciasnych fanatycznych głowach. Gdy mówi Zbawiciel, że jest „panem szabatu” (ś. Mat. XII, 8) i wynosi się ponad zwyczajowe przepisy odpoczynku szabatowego; gdy zapowiada, że poganie ze wschodu i zachodu podążą do królestwa niebieskiego, wielu zaś synów narodu wybranego pójdzie na potępienie (św. Mat. VIII, 11—12), to w nauce tej jak w blasku południowego słońca jasno uwydatnia się biegunowe przeciwstawienie się ślepemu formalizmowi i fanatycznej wyłączności narodowościowej uczonych żydowskich.

Nauka Chrystusa Pana przez swój uniwersalizm ogarnia całego człowieka i wszystkie jego władze, wszystkich ludzi i wszystkie ich stany, wolnych i niewolnych, wszystkie narody, nie wyłączając żadnego, choćby stał na najniższym stopniu kultury, wszystkie wieki i epoki. Dzieje powszechne cywilizacji ludzkiej świadczą, że nauka Zbawiciela odpowiada wszystkim dotychczasowym stopniom i formom kultury i, o ile do nich przenika, podnosi je na wyższy poziom. Jest ona nadto od blisko dwu tysięcy lat głównym czynnikiem twórczym cywilizacji europejskiej. Nauka Chrystusowa, tkwiącą w niej ożywczą mocą Bożą, ucywilizowała wszystkie co do jednego, przed jej ukazaniem się, barbarzyńskie i pogańskie ludy Europy tak, jak w ostatnich wiekach i aż po dziś dzień prowadzi wielkie dzieło cywilizacyjne wśród pogańskich dzikich ludów Afryki, Azji i Australji.

Jak nie zna nauka Pana Jezusa granic w przestrzeni, ogarniając wszystkie części świata i wszystkie narody, tak też niema granic w czasie, wywierając odradzający, nieopisany i niesłabnący wpływ przez wszystkie wieki aż do dni dzisiejszych. Im dalej naprzód posuwa się ludzkość w rozwoju cywilizacyjnym, tem więcej uwidoczniają się niedoścignione wyżyny nauki Chrystusowej. Poprostu świat ludzki nie posiada należytego miernika dla określenia doskonałości i wzniosłej mądrości tej nauki. Zawiera ona bowiem w sobie Prawdę Najwyższą, ponieważ jest prawdziwą nauką o Istocie Najwyższej. Wyższej przeto nad nią nauki być nie może, jak niema i być nie może wyższej istoty ponad Istotę Najwyższą.

Te uniwersalne, dla wszystkich czasów i narodów przeznaczone wartości duchowe nauki Chrystusowej uznają poniewoli nawet pisarze, wrogo odnoszący się do postaci Zbawiciela, jak Strauss i Renan. „Chrystusa — mówi F. D. Strauss — nikt nie może prześcignąć. Nie będzie nigdy możliwe wznieść się ponad Niego, ani też wyobrazić sobie kogoś, choćby Mu równego”.[1] E. Renan zaś wypowiada znamienne słowa uwielbienia dla Chrystusa Pana pod koniec swej niegodnej książki: „Spoczywaj w swej chwale! Tysiąckroć bardziej żyjący, tysiąckroć bardziej kochany po śmierci, aniżeli za krótkiego pobytu na ziemi. Staniesz się do tego stopnia kamieniem węgielnym ludzkości, że wydrzeć Twe imię światu, to wstrząsnąć nim w jego posadach. Między Tobą a Bogiem rozróżniać już nie będą. Założenie prawdziwej religji, wiecznej i powszechnej, jest Twojem zaiste dziełem!.. Entre Toi et Dieu on ne distinguera plus... La fondation de la vraie religion, l'universelle et l'éternelle, est bien Ton oeuvre”.[2]

6. Na kartach ewangelij, podających naukę Chrystusową, obok głębokich wzniosłych, lecz zarazem przejrzystych i jasnych prawd, znajdują się prawdy jaśniejące tak dziwnem światłem, że dla umysłu ludzkiego wydają się one jakgdyby ciemnością. Światłem są one niezawodnie, ponieważ promieniują bardzo silnie, jakkolwiek umysł ludzki nie może dotrzeć do ich ogniska. W braku innego określenia nazwano je tajemnicami Bożemi, jako że nie są dla rozumu wskroś dostępne, choć nie są mu i przeciwne. Albowiem nie sprzeciwiają się prawom myślenia, są jedynie ponadrozumowe.

Rzeczywiście, wskroś jasne świetlane nauki ewangeliczne przewija się nieprzenikalny obłok tajemnicy Bożej prawdy, jak złotorodne żyłki w lapis lazuli. Od czasu do czasu napotyka się w ewangeljach wyrazy ciemne; ciemne nie przez brak światła, lecz przeciwnie przez jego nadmiar i nieziemski blask. Prawdy te Boże, przewyższając swą głębią bezkresną zasięg poznawczych

---

[1] *Vergaengliches und Bleibendes im Christentum.* Altona, 1839 s. 137
[2] *Vie de Jésus.* Paris. 12 éd. 1864 s. 302—303; 315

władz i sił rozumu ludzkiego, pozostaną na zawsze nie całkowicie przeniknione i nie zupełnie przenikalne.

Opatrzność Boża nikomu z ludzi nie dała mocy dowolnego stania się tajemnicą dla świata. Gdyby ktoś z myślicieli osłonił poglądy swoje niejasnością, dowodziłaby jedynie słabości umysłu ta niejasność. Źródło bowiem takiej udanej tajemniczości tkwiłoby w niedorzecznościach lub sprzecznościach.

Jedynie niektóre prawdy Chrystusowej nauki kryją się w nadziemskich nieprzenikalnych blaskach Bożego Słońca, Pana Boga — jako Absolutu wszelkiej prawdy. Żaden z ludzi rozumem tego świetlanego blasku nie przeniknie.

Chociaż w nauce Chrystusowej obok prawd jasnych dostępnych dla rozumu występują również prawdy ponadrozumowe, zachwycające zarazem i przygniatające tajemniczą swą treścią, nie dającą się wskroś zbadać, nie napełnia to wszakże umysłu niepokojem. Albowiem rozum posiada tu niezbitą pewność, że prowadzi go w sferę nieprzenikalnych prawd Bożych nieskończona Boska Mądrość, której niezaprzeczalnych dowodów dostarczyły mu nawet całkowicie jasne liczne prawdy nauki Chrystusowej, mające na sobie mimo przejrzystości wyraźne znamię Boskiego Objawienia i Boskiej Mądrości. Wtedy umysł ludzki, przestając już jasno poznawać, zaczyna wielbić tajemniczą wzniosłość Boskiej Chrystusowej prawdy. Dzieje się wówczas z umysłem człowieka podobnie jak ze wzrokiem, gdy człowiek patrzy na słońce. Widzi świetlane promienie, wychodzące ze słońca, widzi, jak one przecudnie oświetlają świat i przyoblekają go czarującym wdziękiem. Ale samego ogniska słońca nie widzi i do niego nie dociera, ono bowiem żarem swoim nietylko wypaliłoby mu oczy, lecz nawet pochłonęłoby go całego.

Nadziemskie rysy nauki Pana Jezusa, przewyższającej wszelką ludzką mądrość, wprawiały w podziw nawet jej przeciwników. Nawet w przelotnem swem spojrzeniu na naukę Chrystusową daje Rousseau wyraz wielkiemu dla niej uwielbieniu: „Co za wzniosłość głoszonych zasad! Jaka głęboka mądrość w rozprawianiu! Jaka przytomność umysłu, jaka subtelność, jaka sprawiedliwość w jego

odpowiedziach! Nigdy pisarze żydowscy nie posiadali ani tego tonu, ani takiej moralności. Ewangelja ma znamiona prawdy, bezwzględnie niemożliwe do naśladowania. Zaiste, jeżeli życie i śmierć Sokratesa godne są mędrca, życie i śmierć Chrystusa godne są Boga".[1] (Dok. nast.).

---

1 „Quelle élevation dans ses maximes! Quelle profonde sagesse dans ses discours! Quelle présence d'esprit, quelle finesse et quelle justesse dans ses réponses! Jamais des auteurs jouifs n'eussent trouvé ni ce ton, ni cette morale. L'évangile a des caractéres de vérité parfaitement inimitables! Oui, si la vie et la mort de Sorate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu". *Emile*. t. 3. l. 4

JERZY SADOWNIK
Lublin.

Żywy Dante.

Papini jest mistrzem młodych pisarzy katolickich. Włoch, florentyńczyk, o gorącym temperamencie południowca, jest doskonałym przykładem jednego z gwałtowników królestwa Bożego; jest postacią, która nigdy nie miała w sobie nic z tego ciepła kultu przeciętności i snobizmu, o którym Chrystus wyrzekł tak groźne słowa. Był zawsze albo gorący albo zimny, jego ostatnia powieść p. t. „Człowiek skończony", która wkrótce ukaże się po polsku, posiadająca ogromnie wiele cech biograficznych, jest tego doskonałą ilustracją.

Był czas, że Papini był zimny, a raczej gwałtowny przeciwnik. Okres ten, którego naczelnym utworem są bluźniercze „Pamiętni Pana Boga", zakończył się po szamotaniach i walkach wewnętrznych pod wpływem lektury dzieł św. Augustyna najpłomienniejszem wyznaniem katolicyzmu w czasach nowoczesnych, genjalnemi „Dziejami Chrystusa". Utwór ten—nawiasem mówiąc— należałoby uczynić elementarzem wszystkich młodych bojowników katolickich w literaturze.

Po nadzwyczajnej powieści „Gog", którą bardzo wielu nawet znakomitych krytyków zinterpretowało, jako chylenie się Pa-

pini'ego ku materjalizmowi, ukazał się „Żywy Dante" (Dante vivo),[1] będący równocześnie repliką na wszelkie podejrzenia. Papini nie domyśla się może, jaką radość sprawił wszystkim wyznawcom jego talentu. Miasto Florencja udzieliło swemu synowi, niezwykłemu biografiście średniowiecznego współziomka, wielkiej nagrody literackiej, za r. 1933. W krytyce polskiej dzieło to stać się winno odtrutką na wyjałowiający pęd odbronzowywania, typu boyowskiego. Papini pokazał, jak wygląda antybronzownictwo katolickie.

Samotny posąg. Dante „był zawsze przeraźliwie *samotny*" (s. 346). Matka umarła mu we wczesnem dzieciństwie. Ojciec również zmarł wcześnie, a zresztą był to człowiek „pod każdym względem przeciętny i niezdolny do rozumienia syna". Zwykły mały wekslarz-bankier florencki, może poprostu lichwiarz. Towarzysze i przyjaciele młodości również nie dali mu tego serdecznego ciepła, którego nie znalazł w rodzinie. Pierwszy jego mistrz Brunetto Latini, to małej miary poeta, a jako człowiek nie odznaczał się zbyt czystemi obyczajami, skoro go sam Dante umieścił w trzecim kręgu VIII koła w „Piekle". Młody Guido Calvacanti był w zbyt częstej zwadzie z Dantem, by mogła ich obu łączyć prawdziwa przyjaźń. Samotnym i wyższym od otoczenia pozostał też Dante w okresie najgorętszego udziału w życiu politycznem Florencji. Wygnany z rodzinnego miasta, skazany na spalenie na stosie, nawet przez ojczyznę własną pozbawiony został opieki i miłości. A potem żebraczy chleb u obcych ludzi na dworach możnych tego świata i tułaczy żywot do śmierci. Zwykła ludzka miłość do Beatryczy stać się musiała tylko idealnym symbolem, bo Beatrycze wyszła za mąż za pana Szymona de Bardi, a Dantego nie zawsze na serjo i miłośnie traktowała. Wczesna jej śmierć († 1290) jeszcze bardziej go samotnym uczyniła.

Życie rodzinne nie stworzyło mu grzejącego ogniska, żona Gemma Donati nie wiele śladów zostawiła w jego życiu i nie zawsze dzieliła wygnanie i troski. Synowie nie dorośli miary ojcowskiej i nie byli mu zdaję się bliższymi duchowo.

---

[1] Giovanni Papini, *Żywy Dante.* Z włoskiego przełożył Edward Boyé. Warszawa 1934 s. 358+8 tabl. Wydawn. J. Przeworskiego.

Zmarł też samotny w Rawennie, zdala od ukochanej, a tak przeklinanej Florencji. Samotnym pozostał po śmierci „Obok Dantego nie widzimy nikogo. Wszyscy są przeciętni: przeciętni mecenasi, przeciętni wrogowie (prócz Bonifacego VIII), przeciętni przyjaciele, przeciętni synowie. Po śmierci, w biegu wieków, będą się zbliżali do niego przeciętni uczniowie, przeciętni naśladowcy i przeciętni glossatorzy" (s. 350).

Chwała późniejszych wieków zrobiła conajwyżej z postaci Dantego uroczysty posąg o znieruchomiałych kształtach, proroka z zaciśniętemi dumnie ustami i zmarszczonem czołem. Tak według maluczkich zwykł patrzeć genjusz na szary tłum współbraci. Zrobiono z niego martwy symbol i legendę, a zapomniano o człowieku. W ten sposób Dante stał się jeszcze bardziej samotny i obcy: zwykły, czczony dymami kadzideł *świątek* w wielkim panteonie sztuki.

Bronzownicy. A nad tym legendarnym Dantem znęcali się od wieków ludzie mali. Jedni, którzy, jak szakale, wszędzie wietrzą padlinę, starali się obedrzeć postać Dantego ze wszelkich cech wielkości, wykazać wszystkie jego braki, trudy, upadki, grzechy, ściągnąć go z nieba na ziemię, czyli uczynić z niego postać *na własną miarę*, tak cieszą się Lilipuci, gdy uda się im pokonać Guliwera.

Ale w psychice ludzkiej tkwi także fetyszyzm. Inni więc, chcąc widzieć w Dantem pomnik swojej własnej cnoty, przydawali mu „sławy" przez szlifowanie i gładzenie jego posągu, przez usuwanie staranne i wstydliwe wszelkich cech *życia*, codzienności i słabości, bo w ich małej duszy nie mógł pomieścić się człowiek wielki z całą *prawdą* człowieczeństwa. „Olbrzym, w rodzaju Dantego, nie potrzebuje upiększeń, fałszywych barw i szczudeł" (s. 30), a oni ubierali go w ciasny płaszcz małomieszczańskiej pruderji.

Zwykła to kolej rzeczy. Każda rzecz wielka ma swych pomniejszycieli, którzy fabrykują z niej produkt obiegowy „na codzienny użytek". Ludzie chcą zawsze czegoś w odpowiedniej dla siebie skali. Wielkie idee i prawdy karleją w ludzkich umysłach, wielkie sprawy maleją w ludzkich rękach, a genjusz w przeciętnej psychice odbija się, jak w krzywem zwierciadle.

Tymczasem, żeby zrozumieć *człowieka*, trzeba go poznać we wszystkich warstwach jego psychiki: od najniższych do najwznioślejszych. W tej dziwnej całości, jaką stanowi ludzka dusza, nie wolno bez szkody dla prawdy pominąć żadnego czynnika. Gdy poznajemy życie wielkiego człowieka, trzeba zbadać również jego małostki; co więcej, w nich tkwi często klucz do zrozumienia całości. „W każdym człowieku, jak powiedział poeta, ogień miesza się z nawozem, a najwyżsi są ci, którzy umieli się pozbyć elementów niegodnych, lub spalić je, aby bardziej jeszcze ożywić trawiący ich płomień" (s. 30).

W ten sposób poznając słabości i grzechy, łatwiej rozumiemy ich przeciwieństwo.

Wtedy wielkość staje się nam zrozumialsza i... bliższa. Dante schodzi z piedestału, przestaje być marmurowym posągiem, staje się żywym człowiekiem, wielkim — ale ludzkim. Staje się naszym bratem. Nie jest już obcym. niezrozumianym, niezrozumiałym i samotnym.

Poznać człowieka może tylko brat — nie bałwochwalca, ani oszczerca, ale brat bliski mu duchowo, pełen miłości i wnikliwości. Jest to również jeden z postulatów metodologicznych. Takim jest Papini w stosunku do Dantego.

To też książka jego ukazuje nam człowieka pełnego życia i prawdy, zbliża nas do tej wielkiej postaci i pozwala ujrzeć poprzez małostki i grzechy życia codziennego, poprzez wady i spaczenia psychiki, prawdziwą wielkość, która to przenika i ponad to wszystko się wznosi.

Żywy człowiek. Dante był żywym człowiekiem, z krwi i kości, i to z gorącej i burzliwej krwi toskańskiej.

Miał swoją młodość, miłość i... miłostki. W życiu jego była nietylko Beatrycze. Rodzony syn wspomina nawet o rozpuście. Był grzeszny. Duma jego i pycha niejednego odstręczała. Tak był zaślepiony, że stawał się chwalcą samego siebie. Stąd jego wyniosłość, nieprzystępność i brak miłości. Ludzi kochał zdaleka, i to twardą miłością karzącego ojca. Zbliska miał dla nich wzgardę, politowanie i nienawiść. Był zawzięty, uparty i mściwy. Nie bez przyczyny na wszystkich posągach zaciska usta i sroży brwi. Ale

mściwość jego przechodzi nieraz w sadyzm i okrucieństwo, gdy pastwi się w kręgach piekielnych nad grzesznikami, często osobistymi nieprzyjaciółmi.

Wielki Dante umie także... płakać, jest czuły, wrażliwy, nawet przewrażliwiony. Jak wielu „wielkich" jest wrażeniowcem, nie obce mu smutki, boleści, trwogi i lęki.

Prawdziwy Dante przechodzi też zwykłe małe kłopoty, szczęścia i nieszczęścia ludzkie. Mimo swej wielkości bierze udział w walkach politycznych we Florencji. Walczy z Ghibelinami pod Campaldino, piastuje godności miejskie, jako Biały Gwelf, zwalcza zawzięcie Czarnych. Własnego nawet przyjaciela Guida skazuje, jako dostojny prior, na banicję. W swej wędrówce po obcych dworach wysługuje się możnym panom, przestaje z ludźmi niskimi i małymi, zupełnie bez filozoficznego stoicyzmu skarży się na własną nędzę i niedostatek, przymawia się o datki.

Dante, „największy poeta chrześcijański", jest niewątpliwie chrześcijaninem zarówno w koncepcjach zasadniczych swego dzieła, jak i w natchnieniu twórczem. Ale prawdziwem chrześcijaństwem jest chrześcijaństwo integralne, oparte o życie zgodne z wiarą. Do tego jednak Dantemu daleko. Jest on jednym z tych, co „wzywają wszystkich na szczyty, a sami pozostają w połowie drogi, lękając się chmur i przepaści" (s. 247). Nie wszystkie też jego koncepcje i teorje są chrześcijańskie. W symbolach i przepowiedniach znać wpływy współczesnych mu herezyj. Ten „arcychrześcijański poeta" jest także pod pewnym względem rzymskim poganinem: w swym kulcie dla mitów i symbolów starożytnych, w swym patrjotyźmie rzymskim i w pojęciu boskiego cesarstwa.

Znamiona wielkości. Jednakże ten zwykły, codzienny, niedoskonały człowiek jest wielkim.

I tu Papini, jak poprzednio z głęboką wnikliwością i subtelnem wyczuciem umiał w legendarnej postaci ujrzeć żywego człowieka, tak teraz w żywym człowieku umie dostrzec cechy wielkości, zarówno w psychologicznej analizie jego duszy, jak i w perspektywicznej ocenie postaci i dzieła genjusza. Umie znaleźć łącznik między rzeczami małemi i wielkiemi, tak dziwnie

splątanemi w duszy ludzkiej. To też Dante nie stał się mniejszym przez to, że stał się zrozumialszym.

Ocena Dantego i „Boskiej Komedji” z perspektywy wieków jest naogół zgodna w przypisywaniu im genjalności. Zasługą Papini'ego jest zwrócenie uwagi na psychologiczne źródła wielkości, na co mu pozwoliło jego głębokie wniknięcie w życie prawdziwego człowieka.

Wielkość to przedewszystkiem *skala duszy*. Przejawić się może ona w wielkości zła i w wielkości dobra, obca jej tylko przeciętność. Wielki może być albo gorący, albo zimny, nigdy nie będzie letnim. Odczuwa to Papini: „Każda jakość wypływa ze swego przeciwieństwa. Tylko przeciętność zostaje wiecznie przeciętnością. Z człowieka podłego może zrodzić się bohater, z kryminalisty święty pański. Mieszczuch pozostanie na zawsze mieszczuchem, plebejusz natomiast może stać się dyktatorem lub imperatorem” (s. 41). Dotykamy tu jednocześnie drugiej cechy wielkości, a mianowicie oparcia jej na *przeciwieństwach*, „kto stoi pośrodku, poprzestaje na tem; kto jest skazany na dno otchłani, chce się wznieść aż na szczyty” (s. 41). I dlatego „świadomość nienawistnej przeciętności jest punktem wyjścia do osiągnięcia wielkości”. Brzemię zła, własnej niedoskonałości, ciężaru ciała i doczesności, działa na wielką duszę, jak na hartowną sprężynę stalową — każe jej się tem mocniej i gwałtowniej wychylić w przeciwnym kierunku. Tak samo Dante. Na upokorzenia losu, wygnanie, chleb żebraczy — odpowiedział dumą, wzgardą ludzi, wyniesieniem się nad ludzkość, stał się sędzią papieży, cesarzy i królów; na wielką zmysłowość własnego ciała odpowiedział wyidealizowaniem miłości niebiańskiej; na własną, prawie niewieścią wrażliwość odpowiedział prawem kontrastu zuchwałością i odwagą słów i myśli (s. 40).

Możnaby jeszcze dodać, że znikomość i nędza doczesności dała mu bodźca do stworzenia wizji zaświata, do stworzenia „Boskiej Komedji” i oglądania „Raju”.

W ten sposób prawo przeciwieństw i reakcji tłumaczy wiele cech wielkości Dantego.

Możnaby odwracając to prawo powiedzieć, że im ktoś większy i świętszy, tem więcej rzeczy małych, niskich i nieświętych musiał w swem życiu pokonać. Sprawdza się ta zasada w życiu niektórych wielkich świętych: bogaty z domu kupiec św. Franciszek z Asyżu stał się uosobieniem ubóstwa, „tępy wół", św. Tomasz z Aquinu stał się największym intelektem swego i nietylko swego wieku, a znane są również zmysłowe pokusy i walki św. Antoniego.

I Dante też pokonał marność swego życia, i jemu ona stała się punktem wyjścia do wielkości, ale Dante był *poetą,* więc pokonał siebie tylko ... w fantazji, w dziele swej poezji, a święci pokonali siebie w swem życiu. Taka jest różnica między Dantem a świętym.

Jedną z cech każdego wielkiego ducha, u Dantego silnie rozwiniętą, jest *niezadowolenie z rzeczywistości* i nostalgja za czemś nowem i doskonalszem, mającem się zrealizować w przyszłości, lub też za „złotym wiekiem" przeszłości. W ten sposób powstają wielcy reformatorzy społeczni, wieszczowie, oczekujący lepszej przyszłości, mistycy, szukający innej rzeczywistości, wreszcie marzyciele i utopiści. Dante jest wrogiem otaczającego go świata: małość ludzi i ich charakterów, upadek polityczny Włoch i jego rodzinnej Florencji, upadek i bezwład cesarstwa, nieporządki panujące w kościele, to wszystko jest przedmiotem jego krytyki i potępienia. Konsekwentnie jest więc Dante moralistą, pragnącym nawrócić grzeszną ludzkość, reformatorem społecznym, porządkującym stosunki między papiestwem i cesarstwem, głoszącym konieczność monarchji uniwersalnej, jest wreszcie wieszczem, oczekującym wraz z joachimitami nadejścia nowej epoki Ducha św., i mistykiem, wznoszącym się aż do „empireum".

Wielkość odznacza się *bogactwem form,* różnolitością zainteresowań, wielką rozpiętością wrażeń i myśli. W wielkim umyśle mieszczą się najskrajniejsze paradoksy, najróżnorodniejsze prawdy, najrozmaitsze problemy. Takimi byli wszechstronni genjusze renesansu: Lionardo da Vinci, czy Michał Anioł. Z tą wszechstronnością i przepaścistością duszy łączy się dążność do stopienia wszystkich różnorodnych elementów w jedną całość, pęd do szerokich horyzontów i genjalnej syntezy, słowem, *uniwersalizm.*

Dante jest także wszechstronny. W swem dziele pod względem naukowym jest poniekąd encyklopedystą: matematyka, astronomja, fizyka, teologja, filozofja, historja powszechna, historja Włoch i Florencji, mitologja starożytna, wszystkie prawie nauki są przez niego objęte.

Jest przytem Dante syntetykiem, pragnie połączyć ze sobą najróżnorodniejsze elementy. „Jest w nim wszystko: mądrość Wschodu, *logos* greckie, *caritas* chrześcijańska i *civilitas* rzymska" (s. 35). W szczególności syntetyzuje w sobie Dante dwa odwieczne prądy myśli filozoficznej, jeden reprezentowany przez Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, drugi, przez Platona, św. Augustyna, a później św. Franciszka z Asyżu i mistykę św. Bonawentury. Jest jednocześnie intelektualistą i mistykiem. Pragnie nawet pogodzenia z myślą chrześcijańską teoryj bardziej skrajnych, jak averroizm, mistyka joachimitów, a można również mówić u niego o wpływach teologji muzułmańskiej.

W wielkiem rozbiciu świata średniowiecznego na dwa obozy: Papież i Cesarz, Dante jest wyższy nad Gwelfów i Ghibelinów: tworzy własną, godzącą sprzeczności, koncepcję podziału władz.

To umiłowanie jedności było też dla Dantego bodźcem do rozwiniętej w „De monarchia" politycznej koncepcji monarchji uniwersalnej, będącej ucieleśnieniem myśli zjednoczenia ludów i zapewnienia pokoju światu.

Aktualność Dantego. Dante dla Papiniego jest „nowocześniejszy od wielu nowoczesnych i żywszy od wielu martwych, poczytujących się za żywych" (s. 51). Słuszność tego twierdzenia polega nietylko na tem, że, jako prekursor renesansu, na którym cała nowoczesna kultura się opiera, jest Dante do dziś aktualny. Nawet nie na tem, że cały szereg myśli i poglądów Dantego do dziś nie straciły na znaczeniu, lub dzisiaj je odzyskały. Aktualny jest Dante przedewszystkiem dlatego, że jako człowiek, twórca i reformator żyje tak samo, jak my dzisiaj na przełomie dwóch epok. Może dlatego tyle w Dantem dzisiejszych myśli odnajdujemy. Nowoczesnym jest więc Dante w swem odczuciu i poprzedzaniu nowych form życia kulturalnego. Jego umiłowana myśl

państwa uniwersalnego i pokoju międzynarodowego, po długim szeregu wieków partykularyzmu i skrajnej suwerenności państw i państewek, dzisiaj w XX wieku znowu zaczyna być żywą.

Nowoczesny jest też Dante jako katolik, występujący przeciw zeświecczeniu Kościoła i duchowieństwa, przeciw nadmiernym bogactwom kleru. Jako świecki reformator i najnielitościwszy lekarz Kościoła (s. 252), jest Dante bardziej nowoczesny od „współczesnej figurki prawomyślnego katolika" (251). Dzisiaj dopiero bowiem tworzymy i przeczuwamy wielkie świeckie ruchy katolickie. My katolicy, żyjąc od czasów reformacji w defensywie, w zamkniętej licznemi rygorami twierdzy Kościoła, nie umiemy zdobyć się na samodzielność i ofensywę. „Dopiero po Reakcji katolickiej, a zwłaszcza po Koncyljum Watykańskiem w 1870 r., urodził się w Kościele duch optymistycznej czci (przynajmniej w pismach) w stosunku do kleru i władz kościelnych, a nawet uległości wobec tego, co nie dotyczy samej doktryny i samego kultu. Dogmatyczne posłuszeństwo w stosunku do samej istoty Kościoła jest rzeczą słuszną i konieczną, jednakże zbytnia lękliwość laików, przejawiająca się we wszystkich kwestjach, stojących poza teologją, mistyką i liturgją, nie przyczyniła się, jak sądzę, do przyspieszenia zwycięstwa katolicyzmu, zwycięstwa tak niezbędnego dla świata" (s. 251—2).

Papini i Dante. W kilku miejscach wspomniałem już o zasługach Papiniego w odtworzeniu nam żywego, bliskiego, a jednocześnie wielkiego Dantego.

Trzebaby jeszcze wspomnieć o psychologji tego szczególnego zbliżenia duchowego, jakie się dokonało między biografem a genjuszem, o którem sam Papini mówi krótko: kocham Dantego.

Sam Papini twierdzi, że o Dantem, katoliku, artyście i florentyńczyku, może mówić tylko katolik, poeta i florentyńczyk. Takim właśnie jest Giovanni Papini, i to jest, powiedzmy, jedno ze źródeł zrozumienia.

Ale wniknięcie w dzieło Papiniego przekonywa nas, że można zauważyć głębsze cechy pewnego zestrojenia duchowego między pisarzem a opisywanym; pisze więc przedewszystkiem indywidua-

lista o indywidualiście, katolik-konwertyta i awangardowiec o katoliku wieszczu nowej epoki, człowiek żywy, gorący, z temperamentem polemicznym i ideowym, o wiecznie kłótliwym, dumnym, samodzielnym i skrajnym reformatorze, artysta filozof o sobie podobnym, a niewątpliwie uczeń o mistrzu.

To właśnie zbliżenie duchowe spowodowało, że obraz Dantego jest żywy i prawdziwy.

Z pewnego jednak punktu widzenia możnaby zarzucić, że ten obraz niezawsze jest pełny. Istnieje tu niewątpliwie zupełnie świadome samoograniczenie się autor: o czem innem inni pisali, on zajmie się Dantem z pewnego punktu widzenia, — jako człowiekiem. Ale nawet w tych ramach możnaby mieć pretensję o pewne uzupełnienia, podkreślenia i zaokrąglenia. Niektóre myśli wymagają wniosków, niektóre wnioski, — zestawienia z innemi. Papini jest artystą i daje obrazy, haszyszuje się czasem pewnemi paradoksami, rzuca garściami wrażenia i wyczucia. Te cenne zdobycze, których nie znajdą intelektualni analizatorzy, wymagałyby jednak pewnej syntezy, rozproszenie się na szczegóły i zagadnienia nie przeszkodziło w uchwyceniu całokształtu psychiki Dantego. Książka Papini'ego daje wielobarwne, wspaniałe i różnorodne obrazki zawarte w krótkich mistrzowskich rozdziałach. Całokształt jednak obrazu trzeba sobie uzupełniać samemu.

Można też zwrócić uwagę na przerost nieznaczny kwestyj drobnych, a właściwie tych ludzkich, nad zagadnieniem wielkości Dantego, na które mniej zostało miejsca. Nie jest to tak znaczne, by paczyło obraz, ale zawsze stanowi pewną skrajność ujęcia tematu i nie daje nam równie barwnie ujrzeć wielkości Dantego, jak barwnie widzieliśmy jego codzienność i zwykłość.

W każdym bądź razie stwierdzić trzeba, że intuicja artysty dała nam wiele i więcej, niż często erudycja historyków i krytyków literackich.

Również wśród częstych obecnie tego rodzaju artystycznych biografij wielkich postaci historycznych, „Dante" Papini'ego zajmuje poważną pozycję, przewyższając wiele z nich zarówno artyzmem, jak i przedewszystkiem historyzmem, którego najczęściej im brak.

Niektórzy krytycy czuli się urażeni stylem i formą wypowiadania myśli przez Papini'ego.

Lekko mentorski ton zgóry traktujący przeciwników polemicznych, poczucie własnej wyższości i wartości, ostrość i często dosadność wyrażeń i określeń, radykalność twierdzeń i skłonność do paradoksów, może rzeczywiście od czasu do czasu urazić, ale to właśnie stanowi o żywości i barwności stylu i człowieka. Mówi żywy włoch do żywych ludzi.

Z KRAJU I ZE ŚWIATA.

Kongres wychowania moralnego. W drugim dniu kongresu wychowania moralnego wygłoszono szereg referatów na 2 posiedzeniach plenarnych (obradujących w 2 grupach). Były tam na porządku dziennym referaty powag zagranicznych i krajowych, takich jak prof. S. Hessen (Praga), prof. Znaniecki (Poznań), prof. Prihoda (Praga), dr. Eckstein (Wiedeń), prof. Nawroczyński (Warszawa) i inni.

Sfery katolickie interesować będzie przedewszystkiem referat zasadniczy prof. Hessena z Pragi, który mówił na temat „Sittliche Bildung als Form der Menschenbildung" (wychowanie moralne jako forma wychowania człowieka). Prof. Hessen bowiem bronił tezy przeciwnej wychowaniu moralnemu jako celowi („als Absicht"), t. zn. właściwie przeciw wychowaniu moralnemu w jego istocie. W wielu zaś swych zasadniczych wywodach oparł się na przebrzmiałej dziś filozofji Hegla. Otrzymał jednak świetną wprost replikę ze strony ks. prof. Bocheńskiego Z. K. (Rzym), a także ze strony p. Heleny d'Abancourt, bibljotekarki Akademji Umiejętności. W szczególności ks. prof. Bocheński poddał krytyce schelerowską teorję moralności, bronioną przez referenta. Mówca stwierdził, że niepodobna wykluczać wychowania moralnego, że szkolenie sprawności technicznych i wiedzy samo nigdy nie może zastąpić nauczania i wychowania, specjalnie moralnego t. j. skierowanego wprost na wartości etyczne.

Mówca podkreślił, że nie chce poddawać krytyce założeń hegeljańskich prelegenta, gdyż uważa filozofję Hegla za przeżytek. Natomiast w żadnym razie za przeżytek nie można uważać wiary w substancjalną nieśmiertelność duszy, wyznawaną nietylko przez dawnych greków, jak stwierdził prelegent, ale i przez znaczną większość obecnych na sali. Ta wiara jest znacznie żywotniejsza niż spekulacje, na których referent oparł swoją teorję „nieśmiertelności przez zmartwychwstanie".

D-rowi Ecksteinowi (z Wiednia) replikował bardzo gruntownie i rzeczowo ks. prof. Kowalski z Poznania. Ks. prof. Kowalski wywodził w swem przemówieniu...

„Z radością przywitaliśmy główną osnowę wykładu, że mianowicie życie i wychowanie moralne winno opierać się na niewzruszonych fundamentach. Twierdzę jednak, że temi podstawami nie są kategorje moralne w znaczeniu kantowskiem, ale pierwsze zasady praktyczne, które rozpatrzone przez Arystotelesa, a krytyczną refleksją objęte przez św. Tomasza i neoscholastyków, stanowią punkty wyjścia i oparcia każdej prawdziwej nauki moralnej. Stąd też, by odpowiedzieć zarazem na wywody p. Brunschviga, błędem jest uważać system filozoficzny Arystotelesa, św. Tomasza i nowoczesnych scholastyków za dogmatyzm. W rzeczywistości jest on o wiele więcej krytyczny i krytycznie uzasadniony od filozofji Kanta i Descartes'a.

Co zaś dotyczy wartości natury ludzkiej, jestem szczęśliwy, że zasadniczo mogę zgodzić się na zdanie referenta. Pragnę jednak zaznaczyć, że żaden nieuprzedzony i szczery filozof nie wychowawca nie może *zamykać drzwi* wobec porządku przekraczającego ustawę człowieka. To też nie można twierdzić, jak to czyni p. Narly, aprjorycznie, iż nie ma większych wartości od człowieka".

W godzinach popołudniowych, przy olbrzymim wprost udziale uczestników, odbyło się posiedzenie najruchliwszej sekcji koedukacji pod przewodnictwem d-ra Pawła Rittera (Niemca).

Na sekcji wygłosiła referat p. Męczkowska (Warszawa) n. t. „znaczenie koedukacji w obliczu konieczności podniesienia poziomu moralnego jednostki, rodziny i społeczeństwa", następnie odczytano

referat nieobecnej p. posłanki M. Jaworskiej n. t. „znaczenie koedukacji z punktu widzenia socjalnego”. Poczem dr. Friedländer (Kraków), w starannie opracowanym referacie omówił zagadnienie samej konstrukcji. Wreszcie p. Iwaszkiewiczowa przedstawiła wyniki ankiety na temat koedukacji wśród młodzieży pozaszkolnej na terenie m. Warszawy.

W dyskusji, bardzo ożywionej, zabierało głos 12 mówców, z tego dwu zaledwie opowiedziało się za koedukacją, a dziesięciu przeciw koedukacji, wśród nich: prof. uniw. dr. Witold Rubczyński, prof. uniw. Wincenty Lutosławski, pułk. S. Radziwanowski, ks. red. Weryński, dr. Salkowski, dr. Włodkowa, dr. Święcicki i inni.

Ostatni przemawiał w dyskusji O. I. M. Bocheński O. P., który zreasumował jej przebieg ze stanowiska filozoficznego. Argumenty eksperymentalne nie dowodzą pożyteczności koedukacji, gdyż najwybitniejsi znawcy, obecni na kongresie, dzielą się pod tym względem na dwa przeciwne obozy. Wysuwano argument oparty na prawach kobiety do wychowania. Ale to prawo, które wszyscy uważają słusznie za święte, można interpretować dwojako: zwolennicy koedukacji, stojąc na stanowisku mechanistycznej teorji społeczeństwa, pragnęliby, aby kobieta była możliwie zidentyfikowana z mężczyzną, a więc także w wychowaniu. Dzisiaj ednak mechanistyczne ujęcie społeczeństwa jest przeżytkiem i duchj nowoczesny zwraca się z roku na rok coraz bardziej ku koncepcji organicznej, w której kobieta zachowując pełnię godności ludzkieji jest jednak uważana za kobietę, nie za mężczyznę, i otrzymywać musi wskutek tego inne wychowanie.

Mówca stwierdził, że powoływanie się zwolenników koedukacj, na „ducha czasu” jest zupełnem nieporozumieniem: duch XX wieku odwrócił się od liberalno-mechanistycznej koncepcji, dowodzi tego coraz liczniejsza grupa krajów, stających na stanowisku organicznem, a zatem potępiających koedukację.

Na sali wyczuwało się, że argumenty obrońców koedukacji kruszą się jedne po drugich. Mieli wszystkie referaty (z wyjątkiem d-ra Rittera), za koedukacją, a wyszli z duskusji pobici na całej linji.

Podnieść tu trzeba z całem uznaniem stanowisko d-ra Rittera, który spokojnie i silnemi argumentami zbijał wszelkie argumenty za koedukacją i wzorowo a bezstronnie prowadził obrady tej ważnej sekcji. *(K. A. P.)*.

Stałe uszczuplanie nauki religji w szkołach. Przed kilku miesiącami zwróciliśmy uwagę na traktowanie nauki religji w szkołach powszechnych. W związku z organizacją roku szkolnego 1934/35 Minister W. R. i O. P. wydał dla szkolnictwa powszechnego szereg zarządzeń, między któremi okólnik Nr. 31 z dnia 10 marca 1934 r. podał plany godzin dla poszczególnych typów szkół powszechnych.

Wykazaliśmy macosze traktowanie religji w ten sposób, że zarządzono łączenie oddziałów (klas) a dla zamaskowania urwania liczby godzin w niektórych oddziałach wprowadzono tak zwane „ciche nauczanie".

Wykazaliśmy wielkie upośledzenie nauki religji wobec innych przedmiotów nauczania np. języka polskiego, arytmetyki, geografji i t. p. dla których nietylko przeznaczono wiele większą liczbę godzin, ale których uczy się w dodatku w każdym oddziale osobno.

W ten sposób w szkołach pierwszego stopnia (czterooddziałowych o 1—2 nauczycielach) wyznaczono tylko 4 godziny tygodniowo dla religji zamiast ośmiu. Dwie dalsze teoretycznie zanotowane „cichego nauczania" nie są żadnem *nauczaniem*.

W szkołach sześciooddziałowych dano dla nauki religji zamiast 12 godzin tylko 8 (i dla pozoru dwie „cichego nauczania").

Dla tem jaskrawszego przeciwstawienia nauki religji innym przedmiotom ów okólnik podkreślił: *każdy oddział uczy się przeważnie osobno.* Wyjątki: 1-o nauka religji w kompletach z oddziałów I i II oraz III i IV, — 2-o ćwiczenia cielesne w zespołach według płci.

Gdyśmy to wszystko wyciągnęli na światło dzienne ukazał się inspirowany artykuł w „Czasie", pomawiający Katolicką Agencję Prasową o złą wolę i mówienie nieprawdy. A jednak wszystko cośmy wówczas wykazali, w nowym roku szkolnym wprowadzono w czyn,

mimo, że rozporządzenie wykonawcze do art. XIII Konkordatu z dnia 9/XII 1926, obowiązujące Władze szkolne, przepisuje, iż ilość godzin nauki religji ustala Minister W. R. i O. P. *w porozumieniu z kompetentnemi władzami kościelnemi.*

Coraz częściej robimy spostrzeżenia, że Władze szkolne nie przestrzegają swoich zobowiązań wobec Kościoła. To też nie dziwimy się już temu, że coraz częściej zachodzą tarcia na tem polu z duchowieństwem lub z rodzicami dzieci szkolnych. Jest to ze szkodą nietylko dla religijnego wychowania młodzieży, lecz także dla moralnego rozwoju życia państwowego.

Jednak co do nauki religji społeczeństwo katolickie nie pozostanie obojętne na takie jej traktowanie. Wiemy z ostatniej Konferencji Episkopatu, że Najdostojniejsi Pasterze także nie ustają w zabiegach o to, aby nauka religji w szkole doznała potrzebnego poszanowania i odpowiednie t. j. najważniejsze wśród innych przedmiotów zajmowała miejsce. *(K. A. P.).*

Teorja i praktyka w dziedzinie wychowania szkolnego.

Zapowiadana i przygotowywana od kilku lat ustawa szkolna ukazała się w r. 1932, obejmując wychowanie młodzieży od przedszkoli aż do szkół średnich różnego typu. Z ustawą tą łączą się statuty dla szkół powszechnych i dla gimnazjów oraz szereg rozporządzeń ministra lub ministerstwa W. R. i O. P., zawierających przepisy wykonawcze, uzupełniające lub zmieniające rozporządzenia poprzednie.

Widocznie nowy ustrój szkolnictwa, nowe statuty i nowe programy nie były wyczerpująco rozpatrzone ze znawcami na tem polu, coraz częściej bowiem i coraz odważniej odzywają się z kół pedagogów słowa krytyki nowego ustroju szkolnego oraz programów nauczania na nim opartych.

Pod względem głównego zadania szkoły: wychowania młodego pokolenia, urobienia jego ducha i przejęcia go walorami prawdziwej kultury, nowej szkole przepisano bardzo silnie pielęgnowanie tego zadania. Nadto np. § 67 statutu szkolnego powiada: *Łączność szkoły i domu w akcji wychowawczej polega przedewszystkiem na zainteresowaniu i uświadamianiu rodziców*

o pracy i dążeniach szkoły, wzajemnem informowaniu się o pracy i warunkach życia ucznia oraz na czynnej współpracy rodziców ze szkołą. Łączność ta, wyrażająca się w stałych oraz doraźnych formach winna przyczyniać się do bliskiego i ścisłego współdziałania szkoły i domu.

A dalej czytamy w § 69 tego statutu: *W pracy wychowawczej szkoły biorą udział wszyscy nauczyciele. Ze względu na charakter szkoły powszechnej i jej organizację każdy nauczyciel własny i kierownik z reguły jest opiekunem klasowym.*

Zatem szkoła i dom rodzicielski mają w wychowaniu dzieci iść ręka w rękę, szkoła ma dopełniać wychowanie domowe, każdy nauczyciel ma być wychowawcą dzieci.

Tak przedstawia się wychowanie młodzieży przez szkołę w teorji. A co wykazuje praktyka? Oto zewsząd podnoszą się skargi na władze szkolne, że powierzają nauczanie i wychowanie dzieci katolickich nauczycielom żydom i że protesty rodziców odrzucają, uważając, że dziecko wchodzące do szkoły podlega tylko absolutystycznej władzy szkolnej. Rodzicom zabrania się w ten sposób współpracować ze szkołą. Nic dziwnego, że nie mogą oni patrzeć obojętnie na to, że szkoła niechrześcijanina przeznacza na wychowawcę ich katolickiego dziecka.

Dziwne wydaje się, że te same władze szkolne, które kładą tyle nacisku na potrzebę państwowego wychowania przez dobieranych do tego wychowawców, gdy chodzi o wychowanie chrześcijańskie, stosują tak ciężki przymus sumienia wobec rodziców katolickich i ich dzieci, narzucając im nauczycieli o przeciwnem nastawieniu duchowem.

Całe katolickie społeczeństwo wraz z Najdostojniejszym Episkopatem solidaryzuje się w tej sprawie z rodzicami katolickimi i wespół z nimi domaga się odwołania nauczycieli żydowskich ze szkół przeznaczonych dla dzieci katolickich. Gdzie chodzi o chrześcijańskie wychowanie młodzieży, przymus sumienia ani żadne eksperymenty ustrojowe nie mogą być tolerowane. Nie na to społeczeństwo polskie katolickie pozbyło się szkodliwych niezgodnych z jego duchem metod szkół zaborczych, aby w oswobodzonej Polsce władze szkolne oddawały kierownictwo duchowe

dzieci polskich katolickich nauczycielom o odrębnej psychice a nieraz wrogiem nastawieniu do religji Chrystusowej.

Apelujemy do Rządu, aby zmusił podległe sobie władze szkolne do respektowania praw rodziców i do wyrównania nieporozumień ze szkołą, powstałych ostatnio na tle masowego przeznaczenia wychowawców-żydów dla dzieci polskich i katolickich.

(K. A. P.).

PRZEGLĄD CZASOPISM.

Stan katolicyzmu w Polsce.

We wrześniowym numerze „La vie intellectuelle" ukazał się rewelacyjny artykuł pióra nawpół anonimowego autora, podpisanego tylko imieniem i inicjałami (Cyryl M. E. W.), o katolicyzmie w Polsce. Jest to dziwna mieszanina ignorancji historycznej i zbyt śmiałych i jednostronnych, trącących sensacją, wniosków, opartych jednak na często dobrej, a chwilami nawet wnikliwej znajomości stosunków miejscowych. Ma się więc naogół wrażenie, że smutny poziom artykułu jest wynikiem nietyle błędnych informacyj autora, choć i tych nie brak, ile złośliwości, wynikającej chyba z subjektywnej niechęci do Polski.

Dziwny ten artykuł rozpoczyna się od krótkiej syntezy historycznej, której zadaniem jest wykazać płytkość polskiego katolicyzmu. Dowiadujemy się więc np. że szlachta polska wyobrażała sobie Królestwo Niebieskie, jako rodzaj potężnego państwa Sarmackiego, była pewna specjalnego zainteresowania Pana Boga przebiegiem obrad sejmowych. Dowiadujemy się również o wielkim rozwoju masonerji w Polsce XVIII w. i szczególnym w niej udziale naszego duchowieństwa. Oto duch sarmatyzmu!

Zdumiewający jest symplicyzm tej rzekomej syntezy historycznej. Autorowi nic nie jest wiadomo o olbrzymiej misji kulturalno-społecznej, jakiej dokonał katolicyzm w Polsce. Nie zdaje sobie zupełnie sprawy, że to właśnie, a nie organizacja lóż masońskich w zakrystjach (!?) jest przyczyną historyczną siły katoli-

cyzmu w Polsce, przeniknięcia całej kultury polskiej do głębi duchem chrześcijańskim.

Przechodząc do stosunków aktualnych przeprowadza autor analogję pomiędzy stanem katolicyzmu w Polsce i... w Hiszpanji. Podobnie, jak doniedawna w tym kraju, katolicyzm jest decydującym czynnikiem w życiu polskiem, ale pojawiają się już znamienne objawy, wskazujące na grożące niebezpieczeństwo. Leży ono w silnych prądach radykalizmu społecznego i bezbożnictwa, które znajdują dość podatny grunt w społeczeństwie polskiem, do czego w niemałym stopniu przyczyniają się błędy duchowieństwa katolickiego.

Następuje tu niesłychanie gwałtowny atak autora na kler polski, atak jakby żywcem wzięty z którego z naszych pism radykalnych. W masach proletarjatu polskiego wzrasta, zdaniem autora, niechęć, a nawet nienawiść do duchowieństwa. Znajduje ona niestety uzasadnienie w zdzierstwie, jakiego dopuszczają się liczni księża, wymagając nadmiernych opłat przy posługach religijnych.

Na potwierdzenie tego podane zostały drastyczne przykłady odmowy nędzarzom pogrzebu, sprzedaży ostatniej krowy, jedynej żywicielki rodziny ubogiego rolnika, dla pokrycia opłaty kościelnej i t. p.

Mało tego jednak, katolicyzm polski odznacza się jeszcze fanatyzmem i wstecznictwem! Wystarczy zatarg nauczyciela ludowego z proboszczem, aby cała prasa katolicka oskarżyła go np. o małżeństwo z rozwódką i wezwała władze szkolne do usunięcia go. — Niestety, w istocie rzeczy prasa katolicka musi zachować tak gwałtowne alarmy do bardziej istotnych przyczyn, niż konflikt nauczyciela z ks. proboszczem, lub małżeństwo z rozwódką, czego przykładem ostatnie wystąpienia przeciw nominacjom nauczycieli żydów w szkołach polskich. — Przykładem obskurantyzmu, jest zdaniem autora, znane wydawnictwo o. o. franciszkanów „Rycerz Niepokalanej”, który jakoby propaguje praktykę zabobonów i paczy doktrynę katolicką! Tym „grubym zabobonem” jest, jak należy przepuszczać, propagowany przez „Rycerza” kult wszechpośrednictwa Matki Bożej, uznany oficjalnie przez Kościół, co widać autorowi nie jest znane.

Przykładem wreszcie nietolerancji religijnej jest według autora stanowisko antysemickie „Przewodnika Katolickiego”, na którego łamach ukazują się skrajne tyrady, mogące wprawić w zdumienie czytelnika francuskiego. — Nie dziwimy się, że czasy Kazimierza Wielkiego zostały zapomniane, ale jeżeli kontrast Polski z Trzecią Rzeszą nie wybił jeszcze z głowy ciasnych myślicieli zagranicznych poglądów na antysemityzm polski, to zmiana tego nastawienia i w przyszłości staje się beznadziejna!

Ostatni wreszcie fundamentalny zarzut postawiony katolicyzmowi polskiemu w omawianym artykule, to związanie się przez znaczną część duchowieństwa z jednem i to opozycyjnem obecnie stronnictwem w stosunku do rządu, z narodową demokracją. Wdaje się przytem autor w ryzykowne rozważania, przeprowadzając klasyfikację biskupów polskich, nie pomijając przytem wymieniania nazwisk, na zwolenników i przeciwników rządu. Za podstawę tej oceny służyła zdaje się znana enuncjacja Legjonu Młodych, której znajomość wykazuje artykuł.

Jeszcze jedna wreszcie uwaga. Wspominaliśmy o nieścisłościach informacyjnych. Wskażemy na przykład. Wprost fantastyczne i humorystyczne jest zaliczenie poszczególnych pisarzy do przedstawicieli myśli katolickiej, podobnie jak w innej płaszczyźnie ścisłości informacyj błędnem jest zaliczenie Zegadłowicza do poetów lirycznych, a prof. Halbana do ekonomistów!

Reasumujemy naszą ocenę omawianego artykułu. Autor dał szereg trafnych i wnikliwych ujęć, nawet jego uwagi historyczne nie zawsze pozbawione są słuszności. Błędnie jednak generalizuje, lub wyolbrzymia poszczególne fakty, opiera się na nierównym, niejednakowo ważkim materjale informacyjnym, wskutek czego obok uwag trafnych powtarza złośliwości i napaści jawnych wrogów Kościoła. Wszechstronność i gruntowność informacyj o stosunkach polskich i głębokość ich analizy nie upoważniały wreszcie autora do tak śmiałych ujęć syntetycznych, z którychby wynikało, że poznał mechanizm życia polskiego (nietylko społeczeństwa katolickiego) we wszelkich jego przejawach, od najgłębiej duchowych do najściślej politycznych, tak, że nie przedstawia już ono dla niego żadnych tajników. Tymczasem porusza się autor

w omawianym artykule z taką beztroską i arogancką swobodą po wszystkich dziedzinach i zakątkach życia polskiego, że schodzi niestety całkowicie z poziomu tak poważnego i wysokiej kultury, do jakiego przyzwyczajeni jesteśmy w „La vie intellectuelle", zatrzymując się gdzieś blisko granicy goniącego za sensacją brukowca. Przytem autor z mentorską wyższością udziela pouczeń katolikom polskim, co i jak mają radzić. Należy więc wyrazić żal, że zasłużone dla myśli katolickiej pismo, z tak małą ostrożnością traktuje problemy życia społeczeństwa katolickiego innych krajów, że traktuje je niestety w sposób, który nie przyczyni się do naprawiania poglądów na przysłowiową dla francuzów ignorancję geografji i historji innych krajów, a Kościołowi w Polsce czyni wyraźną krzywdę na terenie międzynarodowym.

Cz. St.

Religijna ideologja Legjonu Młodych.

P. Henryk I. Łubieński ogłosił w nr. 279 „Czasu" (10 października b. r.) artykuł pod tytułem „Katolicy Obozu Majowego a Legjon Młodych". Jak tytuł wskazuje, Autor rozpatruje zagadnienie ze stanowiska organizacji politycznej, ale niektóre jego uwagi mają znaczenie ogólne i dlatego je tutaj podajemy:

„Nie ma żadnej potrzeby przeprowadzać dowodów, na temat, że Legjon Młodych jest organizacją antykatolicką i antykościelną. Raczej dowód a contrario byłby interesującym, ale my nie czujemy się na siłach go podjąć. I każdemu ktoby podjął tak ryzykowną próbę wróżymy z punktu niepowodzenie. Mimo to nie zaniedbano jej ze strony kół Legjonu Młodych. Po znanym liście pasterskim Biskupów pojawiły się wyjaśnienia, sprostowania, komunikaty i oświadczenia Komendy Głównej Legjonu Młodych. Czy przekonały one kogo zgodnie z intencjami ich autorów? Otóż jeżeli sądzić na podstawie ogłoszonego w ostatnich dniach komunikatu z konferencji Episkopatu w Częstochowie, Biskupi zajmują nadal wobec Legjonu Młodych stanowisko, któremu dali wyraz w znanym liście pasterskim, a obecnie ponawiają wezwanie do zwracania czujnej i bacznej uwagi na działalność tej organizacji. A zatem

tu Legjon Młodych żadnej nie osiągnął zmiany. Ani oficjalni reprezentanci katolickiej opinji w kraju, ani nikt z tej opinji nie zmienił zdania o Legjonie Młodych. I oczywiście zmienić nie mógł. Przy najlepszej bowiem woli nie da utrzymać się, z punktu widzenia katolickiego, stanowisko zajęte przez L. M., polegające na rozróżnianiu między religją katolicką a Kościołem w sensie atakowania duchowieństwa i Kościoła a szanowania i uznawania religji katolickiej. Ale pomijam nawet to stanowisko L. M., które nie jest niczem innem jak naśladowaniem taktyki francuskich antyklerykałów. Przecież i tak, dla każdego myślącego katolika pozostaje jasne, że w samych naczelnych ideowych założeniach L. M. tkwi zasadnicza sprzeczność ze światopoglądem katolickim. Wystarczy dla przykładu wspomnieć o materjalistycznem pojęciu religji przyjętem przez socjalizm, które kierownicy L. M. uważają za swoje, postulat laicyzacji szkoły, podporządkowania, Kościoła Państwu w duchu bizantyjskim, walki klas, wolnej miłości i t. d. A zatem L. M. pozostaje nadal w wyraźnym konflikcie z Kościołem i katolicyzmem. I jest iluzją łudzić siebie i innych, że ta organizacja przesiąknięta w całym swym programie i w swych poczynaniach duchem antykatolickim, może z tej drogi zawrócić. Na to musiałaby przestać być sama sobą, dzisiejszym Legjonem Młodych, co równa się jej unicestwieniu. Może jeszcze pod naciskiem L. M. złoży jeszcze kiedyś jedną deklarację więcej „iż nie występował i nie występuje przeciwko zasadom chrześcijaństwa, ani przeciwko Kościołowi katolickiemu, jako instytucji religijne".

Znowu nikogo to nie przekona. Pozostanie natomiast w naszej rzeczywistości fakt niepokojący dla Kościoła i kół katolickich, iż w obozie prorządowym, organizacja młodzieży, która korzysta z wszelkich przywilejów, honorów i faworów, z wszelkich sympatji i protekcji moralnych i materjalnych prowadzi walkę z katolicyzmem i przygotowuje młode pokolenia do jakiegoś Kulturkampfu.

Dobre i harmonijne stosunki między Państwem i Kościołem są niezależnie od takich lub innych przekonań politycznych, wymogiem polskiej racji stanu. Państwo nasze potrzebuje w swych skomplikowanych wewnętrznych stosunkach, w jaknajwiększej dozie spokoju, ładu i równowagi, w jaknajmniejszej niepokojów, awantur

i zamętów. Harmonijne stosunki z Kościołem oparte na wzajemnem zaufaniu są jednym z zasadniczych warunków normalnej sytuacji wewnętrznej. W tym kierunku L. M. oczywiście nietylko nie działa, lecz przeciwnie jest stałem ogniskiem zapalnem, źródłem wzajemnych nieporozumień, nieufności, niedomówień między czynnikami świeckim a duchownym.

Co zatem robić? Czy przystosowywać ideologję L. M. do wymogów obozu rządowego? na te pytania właśnie chcielibyśmy odpowiedzieć sine ira, jako katolicy wchodzący w skład obozu rządowego, których obowiązkiem i zadaniem jest troszczyć się o normalne i dobre stosunki między władzą świecką a duchowną.

Otóż zgóry chcemy stwierdzić, iż jesteśmy przedewszystkiem przeciwnikami narzucania L. M. takich poglądów i pojęć, które w jego ideologji nie leżą, którym L. M. ani nie hołduje, ani nigdy nie uważał za swoje. Jeżeli kierownicy ideowi L. M. prowadzą szereg miesięcy kampanję puczów antykatolickich, a później zamieszczają deklarację w przeciwnym kierunku, to nie możemy nazwać takiej metody dobrą szkołą charakteru. Niechże L. M. będzie pozostawiona wszelka swoboda zdania i opinji, jeżeli jest ona wypływem wewnętrznych przekonań legjonistów. Niech będą nadal antyklerykałami, bezbożnikami, wolnomyślicielami, ale pod jednym warunkiem. L. M. musi przestać być organizacją młodzieży uprzywilejowaną przez obóz rządzący. Jeżeli w tym obozie są jednostki, działacze polityczni, dygnitarze państwowi, którzy z L. M. sympatyzują, cenią jego ideologję i działalność i łączą z nim jakieś nadzieje na przyszłość to jest z ich strony oczywiście rzeczą naturalną i słuszną przychodzić tej organizacji z pomocą, ale ze swojej własnej prywatnej szkatuły. Natomiast wszelkie przymusowe opodatkowania urzędników, wszelka konieczność figurowania w kartotece L. M. dla dostania posady, wszelkie subwencje dla licznych organów, wszelkie pomoce władz administracyjnych różnych szczebli, wszelkie ułatwienia w zakresie środków komunikacyjnych i t. d. winny być bezwzględnie skasowane. Niech idą o siłach własnych, wspierani radą i pomocą przez swych starszych przyjaciół politycznych, jak wszystkie inne organizacje. L. M. o ile jest istotnie organizacją żywotną nie zginie. Rozu-

miemy, że jego rola wśród naszej młodzieży, w dużym odsetku katolickiej, będzie trudna. Ale będzie to rola samodzielna, oparta na własnym wysiłku i poświęceniu, a zatem zgodna z tradycjami pierwszej brygady, za której spadkobiercę L. M. pragnie być uważany. Zajęcie takiego stanowiska przez kierowników obozu rządowego wobec L. M. jest możliwe. Usuwa ono trudności między Kościołem a Państwem, które w przeciwnym razie w związku z problemem L. M. dla Państwa powstawać ciągle muszą. Wszyscy trzeźwo myślący politycy rozumieją, że pogorszenie się tych stosunków jest niewskazane. W całej polityce rządów Marszałka Piłsudskiego od Premjera Bartla do Kozłowskiego przebija dążenie do współpracy, zgodnego współżycia między Kościołem a Państwem. Kierunek ten znalazł tak wybitnego reprezentanta, w osobie ś. p. Bronisława Pierackiego. Wiemy zresztą, że każda inna polityka wobec Kościoła byłaby wodą na młyn endecji. Dla nas jako dla katolików biorących udział w obozie majowym, a ci nie ograniczają się do konserwatystów, sprawa L. M. będzie ciągle otwartą, dopóki dzisiejszy L. M. nie przestanie być oficjalną uprzywilejowaną reprezentacją młodzieży w obozie".

Na artykuł ten odpowiedziało „Państwo Pracy" z dn. 14 października b. r. nr. 41.

Z jednej strony, autor artykułu mówi, że legjoniści są katolikami, z drugiej, powtarza wszystkie twierdzenia, które są sprzeczne z religją i moralnością katolicką.

Rozróżnia w dalszym ciągu „duchowieństwo — ludzi i Kościół, instytucję ludzką, choć Boskie idee piastującą", i „sprawę Boską, religję katolicką". Mówi o „wygodnem ukrywaniu swych ziemskich, nazbyt ziemskich grzechów i błędów za parawanem idei nadziemskiej — wiary". „Interes kleru jako kasty zawodowej staje w jaskrawej sprzeczności z interesem idei religijnej". „Rozpolitykowanie i niesłychana chciwość materjalna kleru", „rzekoma nieugiętość Kościoła w kwestji rozwodów, wynikła z przyczyn finansowych" i t. d. „Watykan jest nietylko instytucją religijną, ale i polityczną, prowadzącą własną politykę, niezawsze zgodną z interesami Państwa Polskiego".

W sprawie wolnej miłości: „Światopogląd młodolegjonisty w dziedzinie seksualnej to wprowadzenie pełnego równouprawnienia i pełnej uczciwości w stosunki kobiety i mężczyzny przy najdalej idącem zabezpieczeniu interesów dziecka, co z wolną miłością niema literalnie nic wspólnego". Zamiast tych pustych słów wystarczyło powiedzieć: uznajemy małżeństwo za sakrament i nierozerwalną instytucję.

„Nie zaprzeczamy, że istotnie pragniemy laicyzacji szkoły", ale to „nie sprzeciwia się bynajmniej interesom religji katolickiej".

Czy wygłaszanie powyższych twierdzeń to taka obłuda czy naiwność? Może naiwność, bo w artykule wstępnym tegoż numeru p. W. J. Bielski, p. o. komendant L. M., chwali się, że L. M. jest w porządku bo prosi o błogosławieństwo dla lokali i sztandarów, bo spotykamy takie zdanie: „Jako punkt wyjściowy, przyjęliśmy mądre i głębokie słowa światłego kapłana katolickiego o. Antoniego Wysłoucha-Szecha".

W sprawie rozdziału Kościoła od Państwa w art. W. J. Bielskiego ze str. 1: „Legjon, jako organizacja, wbrew oszczerczym plotkom pewnych czynników, nie walczy o rozdział Kościoła od Państwa, gdyż wniosek ten upadł na ostatnim Kongresie". W art. polemicznym tegoż numeru, ze str. 4: „Będąc katolikami, uważamy za wskazane, właśnie w interesie katolicyzmu, przeprowadzenie rozdziału Kościoła od Państwa".

OCENY KSIĄŻEK I WZMIANKI.

Ks. Paweł Kubicki, biskup sufragan sandomierski, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861—1915.* Sandomierz 1933. T. I s. LVI+582, T. II s. 656, T. III s. 860.

Obszerne to dzieło pragnie udowodnić, iż „gdy naród do boju szedł za sprawę swą świętą, jego przewodnicy duchowni nie spali wówczas snem spokojnym, ani usunęli się na bok, przyglądając się tylko zdaleka tym, którzy czynnie zdobywali wolność kraju". Zasadniczych źródeł dostarczyło autorowi 39 większych lub mniejszych zbiorów archiwalnych, świeckich i kościelnych, z warszawskiem Archiwum Akt Dawnych na czele. Wydobył z nich tysiące wyciągów, dotyczących setek kapłanów świeckich i zakonników, ściganych i karanych przez zaborcze władze rosyjskie. Materjał, usystematyzowany we-

dług diecezyj w porządku alfabetycznym osób, złożył się na długi słownik księży, ale nie są to całkowite biografje, jeno ważne przyczynki do nich. Autor wyraźnie nadmienia, że celem jego „było wyszukać w źródłach ich ofiarne i przez rząd rosyjski karane czyny, spełnione dla Kościoła i Ojczyzny, i podać je jako materjał historyczny dla historyków czy monografistów". Tę cechę słownika posiadają zwłaszcza tomy II—III, natomiast większa część tomu I kreśli obszernie i nader zajmująco stosunek władz rosyjskich do Kościoła na terenie b. Królestwa. Została tu przytoczona i objaśniona rozległa korespondencja między rządem rosyjskim a władzami kościelnemi, począwszy od r. 1861, wsprawach ogólnych oraz w szczegółowych, jak sprawy seminarjów, prześladowanie Unji, zamykanie kościołów i klasztorów, usuwanie krzyżów i figur, dozór policyjny, sądownictwo wojskowe, więzienie i deportacja księży i t. p.

Wobec rozmaitości dziedzin pracy i stopnia kar, wymierzanych kapłanom bojownikom, autor wykazy ich podzielił na kilka grup: „dla sprawy Kościoła", „dla sprawy Ojczyzny", „kary z okazji nabożeństw galowych", „kary za przekroczenie przepisów paszportowych". Są tu więc różne skale trudu, ofiary, zasługi, kary etc., ale ogromny był trud autora, który osobiście zgłębił dla swego tematu wszystkie zbiory archiwalne b. Kongresówki i własnym nakładem wydał dzieło, liczące przeszło dwa tysiące stron. Niewątpliwie wiele faktów i wiadomości wzbogaci ściślejszą historję Kościoła w Polsce, niejedna też pozycja życiorysowa dostanie się do wielkiego „Słownika Biograficznego" Polskiej Akademji Umiejętności.

L. Białkowski.

Kazimierz Twardowski. *O tak zwanych prawdach względnych.* Lwów, Polskie Towarzystwo Filozoficzne 1934 s. 44.

Określiwszy prawdę, jako sąd prawdziwy, oraz ustaliwszy znaczenie nazw prawda względna i bezwzględna, autor w następujący sposób formułuje tezę, którą zamierza dowieść. „Niema sądów, które byłyby prawdziwe tylko w pewnych okolicznościach, pod pewnemi warunkami, a ze zmianą tych okoliczności i warunków przestałyby być prawdziwemi i stałyby się mylnemi; przeciwnie każdy sąd prawdziwy jest zawsze i wszędzie prawdziwy" (s. 6).

Aby móc poznać istnienie prawd względnych trzebaby spełnienia dwu warunków: 1. *Te same* sądy musiałyby raz być prawdziwe, a następnie, ze zmianą okoliczności, stawać się nieprawdziwemi. 2. Musiałyby istnieć sądy, które w pewnych okolicznościach były istotnie prawdziwe, a następnie stały się mylne. „Tylko wtedy bowiem można mówić, że *te same* sądy z prawdziwych stały się, albo stają się mylnemi". (s. 8).

Autor wykazuje, że żaden z przytoczonych przez relatywistów przykładów nie spełnia albo jednego, albo tych obu warunków, pod któremi byłby zgodny z ich tezą.

Nauka o istnieniu prawd względnych utrzymać się może jedynie dzięki nierozróżnianiu sądów, jako wytworów psychicznych od powiedzeń t. j. zdań

wyrażających sądy. Relatywiści przytaczają te same powiedzenia, które raz są prawdziwe, raz mylne, nie zdając sobie sprawy, że to samo powiedzenie wyraża różne sądy. Np. powiedzenie „deszcz pada" wyraża sąd bezwzględnie prawdziwy, jeżeli stwierdza zgodnie z rzeczywistym stanem rzeczy, że w danem miejscu i w określonym czasie zaszło zjawisko, które nazywamy padaniem deszczu. Sąd ten pozostanie nazawsze bezwzględnie prawdziwy, „tak samo bowiem jak zjawisko, które zaszło nie może się odstać, tak też i sąd stwierdzający to zjawisko nie może się z prawdziwego przemienić w mylny". (s. 16). Natomiast to samo powiedzenie, wypowiedziane w innem miejscu i o innej porze, może wyrażać sąd fałszywy, ale oczywiście będzie to inny sąd, choć wypowiedziany temi samemi słowami, dotyczy bowiem innego zjawiska.

Bardzo często przytaczane prawdy względne nie są wogóle prawdziwe i nigdy niemi nie były, np. sąd „zimna kąpiel jest rzeczą zdrową". W takiem sformułowaniu sąd ten oznacza, że zawsze i dla każdego zimna kąpiel jest rzeczą zdrową, co jest oczywiście błędne. Relatywiści powołują się na ten sąd, jako na prawdziwy i, przytaczając wypadki, w których zimna kąpiel jest szkodliwą dla zdrowia, głoszą względność jego prawdziwości. Tymczasem taki sąd powszechny nigdy nie był prawdziwy t. j. nie spełniał drugiego z wymienionych warunków. Prawdziwym natomiast jest inny sąd, sąd szczegółowy mówiący, że w niektórych okolicznościach zimna kąpiel jest rzeczą zdrową.

Jak widzimy takie nieporozumienia powstają najczęściej z niezupełnie wyczerpującego, czyli z t. zw. eliptycznego sposobu wypowiadania sądu.

Szczegolnie dla nas interesująca jest krytyka relatywizmu etycznego (s. 21—26). Relatywiści, wskazując na znany fakt, że zasady etyczne, które były obowiązujące w jednych społeczeństwach; często w tych samych społeczeństwach są ponadgryzane przez wyjątki, a w innych nie mają żadnego znaczenia, albo nawet bywają oznaczone za niemoralne, wyciągają wniosek, że zasady etyczne są względne. Ta względność jest tylko pozorna.

Jeżeli zasady etyczne dopuszczają wyjątki, to znaczy, że nie należało ich nigdy formułować w postaci sądu ogólnego, lecz szczegółowego. Tak np. zamiast mówić: nigdy nie wolno mówić wbrew własnemu przekonaniu, należy tę zasadę wyrazić w sposób następujący: z reguły (zwykle) nie wolno mówić wbrew własnemu przekonaniu.

Jeśli zaś zasady etyczne, uważane kiedyś za obowiązujące, potem przestają być takiemi, to możliwe są dwie alternatywy, albo były one uważane słusznie za obowiązujące, albo też niesłusznie.

O ile były uważane niesłusznie za obowiązujące, to nie zawierały wogóle prawdy, nie mogą więc służyć jako przykład prawd względnych. Ten wypadek zachodzi bardzo często.

Jeżeli zaś były uważane słusznie za obowiązujące, to znaczy, że są to zasady bezwzględne i ich względnosć jest tylko pozorna. I jeśli słusznie dziś one nie są uważane za obowiązujące, to znaczy, że warunki uległy zmianie,

że zasady były słusznie uważane za obowiązujące w istniejących niegdyś warunkach, i nadal zawsze są i będą obowiązujące w takich samych warunkach, ale że dziś warunki są inne, więc te zasady nieobowiązują, bo w tych warunkach nigdy nie obowiązywały.

Te rozważania ilustruje się przykładem zasady obowiązującej w Sparcie, która brzmiała: Dzieci wątłe należy ze świata zgładzać (s. 23). Przypuśćmy na chwile, że relatywiści, uznający tę zasadę za słuszną dla spartan, mają rację. Czyż będzie to świadczyło o względności zasad etycznych? Nie. Ściśle sformułowana zasada pawinnaby głosić: „Dzieci wątłe, rodzące się w warunkach takich, w jakich żyli spartanie, należy ze świata zgładzać".

Jeżeli zasada ta byłaby słuszna, to pozostałaby nią na zawsze, byłaby prawdą bezwzględną, należałoby ją uznać w każdem społeczeństwie żyjącem w takich warunkach, jak żyli spartanie.

Z tego przykładu widzimy, że twierdzenie jakby istniały normy etyczne słuszne tylko w pewnym czasie lub miejscu, opiera się na fakcie, że nie formułuje się zwykle norm etycznych w sposób ścisły, lecz że wypowiada się je w formie ogólnej, jakgdyby miały zastosowanie do wszystkich jednostek, żyjących kiedykolwiek i w jakichkolwiek warunkach, gdy tymczasem tyczy się to zwykle tylko pewnej kategorji jednostek, albo związków społecznych (s. 24).

Prof. Twardowski nie zajmuje się oceną słuszności zasady spartańskiej; analiza, którą przeprowadził, wystarczyła, aby wykazać, że relatywizm etyczny opiera się na nieścisłości wyrażania i nierozróżnia sądów od powiedzeń.

Spróbujmy ocenić tę zasadę. Jeśliby poruszana zasada była słuszna, znaczyłoby to, że słuszne były poglądy spartan na cel związku społecznego i na cel życia ludzkiego.

A więc uznanie tej zasady pociąga za sobą przyjęcie tezy, że jednostka całkowicie jest podporządkowana państwu, że życie i wszelkie dobra jednostki całkowicie podlegać muszą doczesnemu dobru państwa. Sparta była społeczeństwem zorganizowanem dla podboju, dla walki. Spartanie zabijali dzieci ułomne, gdyż ich egzystencja była niepotrzebnym ciężarem dla zmilitaryzowanej społeczności. Tylko takie dzieci były pożądane, z których mogli wyróść zdrowi i silni wojownicy.

Uznając słuszność zasady spartańskiej, należałoby również uznać, że w grupach koczowniczych, czy dziś w czasach kryzysu, zabijanie kalek i starców jest słuszne, że w ewentualnych przyszłych społeczeństwach zautomatyzowanych, zracjonalizowanych jednostki silne i zdrowe, ale słabo rozwinięte umysłowo, należałoby usuwać jako zbędne, że ograniczenia urodzin jest dobre w państwach przeludnionych, a złe w państwach o słabej gęstości zaludnienia i t. p.

Słowem należałoby uznać za słuszne i dobre wszystko to, co jest pożądane dla osiągnięcia celów danej grupy społecznej.

Jeśli natomiast uzna się ten fakt oczywisty, że człowiek, jak wszystko co istnieje, posiada pewną określoną organizację psychofizyczną, czyli okreś-

loną naturę, jeśli się rozumie, że każda natura jest pewnym zaczątkiem, relatio ad, predeterminowanych do określonego celu, to wtedy musimy uznać, że człowiek zawsze i wszędzie, czy w społeczeństwie spartańskiem, czy w koczowniczem, czy w dzisiejszem, czy w jakiemkolwiek przyszłem, ma jeden i ten sam określony cel, do którego jest moralnie obowiązany dążyć, a społeczeństwo jest środkiem dla uzyskania tego celu.

Albo jest prawdą, że wszystko powinno być celowi wspólnemu podporządkowane, i w takim razie zasada spartańska i dziś jest słuszna, albo też prawdą jest, że człowiek ma w swojem życiu zrealizować zupełnie co innego jak, taką rolę dobrego kółka mechanizmu państwowego, i w takim razie zasada spartańska nie była słuszną ani w Sparcie w ówczesnych warunkach, ani nie jest nią dzisiaj, ani też słuszną nie będzie.

Prof. Twardowski wykazuje w swej rozprawie (s. 25), iż z faktu, że pojęcia dobrego i złego posiadają różną treść w różnych czasach i u różnych ludów, nie można wyciągnąć wniosku o względności tych pojęć, oraz o względności sądów etycznych na nich opartych.

Jeśli my nie uważamy za dobre tego, co kiedyś za to było uważane, to albo nasz sąd jest błędny, albo słuszny jest sąd przeciwny.

Jeśli zaś my z wyrazem doby łączymy inne pojęcie, aniżeli ludzie kiedyś żyjący, to może oba te sądy są prawdziwe, może oba błędne, względnie jeden prawdziwy, a drugi fałszywy, nigdy jednak nie można twierdzić, że sąd prawdziwy zmienił się w mylny lub odwrotnie.

To samo rozumowanie stosuje autor do rzekomych prawd względnych, wyrażanych w hipotezach i teorjach naukowych, wysnutych drogą indukcji z doświadczenia. Najczęściej teorje prawdopodobne głosimy jako pewne, prawdziwe i gdy wobec postępu w badaniach, wobec nowych odkryć, odrzucimy je, mówimy, że stały się mylne. Tymczasem były one mylne od początku (s. 26—27).

Druga część rozprawy (s. 28—41) zawiera bardzo interesującą krytykę subjektywizmu epistemologicznego.

Autor wykazuje tu, że tak samo, jak nie można udowodnić istnienia prawd względnych, powołując się na rzekome przykłady takich prawd, nie można też nauki o względności poznania ludzkiego wyprowadzić drogą redukcji z subjektywizmu. Subjektywistyczny relatywizm da się tylko pod tym jedynym warunkiem przeprowadzić, że nie będzie uznawał zasady sprzeczności. A że zasady tej nie można usunąć z rozumowania i myślenia ludzkiego, przeto nie można wyprowadzić relatywizmu z założeń subjektywistycznych.

W części tej autor prostuje rozpowszechniony pogląd na Spencera jako reprezentanta relatywizmu, wyjaśniając dlaczego Spencerowi nie można przypisywać poglądów relatywistycznych w wskazanem znaczeniu.

Rozprawa omawiająca w sposób bardzo jasny i przystępny jeden z najtrudniejszych problemów filozoficznych, uprzystępnia go każdemu inteligentowi, którego te zagadnienia interesują. *Dr. Cz. Martyniak.*

Ks. Andrzej Krzesiński, *Kultura nowoczesna i jej tragizm.* Warszawa—Kraków 1934 s. 161.

Na współczesny kryzys myśl ludzka zareagowała w dwojaki sposób. Jedni z myślicieli poczęli się doszukiwać przyczyn kryzysu w partykularnych objawach życia ekonomicznego, politycznego i t. p. Drudzy zaś spostrzegli, że niedość jest mówić o upadku w tej czy innej dziedzinie, że należy poddać rewizji całokształt przejawów współczesnego życia. Szczególnie nauka katolicka zaczęła wykazywać, iż przyczyny niedomagania tkwią we współczesnej kulturze. Stąd pojawiło się wiele dzieł z zakresu filozofji kultury i cywilizacji. Jedną z ostatnich prac na ten temat jest „Kultura nowoczesna i jej tragizm" ks. Krzesińskiego, docenta Uniw. Jagiell. Obfitość spostrzeżeń na tle barwnie odmalowanej, choć ponurej rzeczywistości sprawia, że pracę tą należy uznać za dobrą i jasną syntezę współczesności. Lecz nietylko pod względem wykładu synteza ta jest dobra i jasna; nadzieja chrześcijańska, która tchnie z tych kart, nadaje tej syntezie charakter moralny także dobry i jasny.

Autor należy do tych, którzy rozróżniają pojęcie kultury od pojęcia cywilizacji. Określeniu jednego, jak i drugiego poświęca kilka stron, jednakże nie wyczerpuje przedmiotu i nie dochodzi do wyników ostatecznych. Kulturę określa (s. 15) jako zespół wyników, osiągniętych w twórczej pracy człowieka nad urzeczywistnieniem ideału prawdy, dobra i piękna (uwzględniając fakt, iż rzeczywiście wszystkie wysiłki ludzkie dokoła tych trzech ideałów się obracają). Cywilizację zaś uważa autor za część kultury — są to także wyniki, lecz osiągnięte tylko w twórczej pracy nad zaspakajaniem potrzeb życiowych oraz ułatwieniem współżycia ludzi w społeczności i narodów. Tak więc autor uznaje kulturę za coś wewnętrznego, cywilizację za coś zewnętrznego — czyli, że nie odbiega od popularnego poglądu, że kultura to czynnik duchowy, cywilizacja zaś materjalny. Ten pogląd jest słuszny, lecz niesłusznie autor przedstawia stosunek jednego do drugiego. Kultura i cywilizacja dla autora są wogóle czemś zewnętrznem, są już wynikami twórczej pracy, różnią się zaś zakresem. Tymczasem logicznie nie da się rozwiązać stosunków między cywilizacją i kulturą na drodze różnicy zakresu pojęć. Lepiej się rozumie dane zjawiska, gdy uzna się kulturę, zgodnie zresztą z etymologją słowa, za wszelką twórczą pracę człowieka nad rozwojem swojej istoty wewnętrznej czy to przez opanowywanie przyrody, czy samego siebie. Przez to rozumie się kulturę jako samą impulsywność, ruch pracę, rozwój, wynikający z istoty wewnętrznej człowieka z pewnym celem nazewnątrz, z celem opanowania rzeczywistości bądź to fizycznej, bądź moralnej. Kultura jest więc rośnięciem, krzewieniem się istoty wewnętrznej człowieka, owocem zaś na tym krzewie jest cywilizacja. Ten stosunek tłomaczy nam pewne zjawiska np: Kodeks Napoleona we Francji był wyrazem kultury w dziedzinie prawno-politycznej— był więc w ojczyźnie swojej na miejscu; przeszczepiony zaś do b. Kongesówki stał się wyrazem cywilizacji zachodnio-europejskiej, do której społeczeństwo ówczesne Kongresówki nie było dorosłe. Kultura więc tak ma się do cywili-

zacji, jak drzewo do owocu. Kultura więc rodzi nowe owoce, które pod postacią cywilizacji importowanej można zjadać, nie wiedząc nic o ich powstaniu. Ten sam stosunek zachodzi także między teorją a praktyką, między nauką czystą, a stosowaną, czyli techniką. I tak można nauczyć murzyna posługiwać się radjo-aparatem i kanalizacją bez konieczności kulturyzowania go w danych dziedzinach. Kultura więc i cywilizacja nic nie różnią się zakresami, lecz różnią się istotnie. Kultura jest przyczyną, z natury rosnącą i zmienną, cywilizacja zaś jest już skutkiem tej przyczyny, zewnętrznie utrwalonym. Kultura jest czemś aktualnem, cywilizacja zaś czemś przeszłem. Z kultury przechodzi się do cywilizacji. Stąd np. kultura muzyczna w Polsce nie polega na tem, że mamy spuściznę po Gomółce, Moniuszce, Chopinie czy Karłowiczu — oni wszyscy składają się na polską cywilizację muzyczną; kultura zaś muzyczna polega na tem, ilu mamy konserwatorjów muzycznych, jaki poziom ich, jakich kompozytorów, ilu i jakich śpiewaków i słuchaczów. Ujmowanie kultury jako przyczyny zmiennej, cywilizacji zaś, jako skutków stałych, wyjaśnia nam bliżej dlaczego pierwsza ma charakter raczej indywidualny, druga zaś międzyindywidualny i międzynarodowy. Zmienność bowiem jest cechą indywidualną i rzadziej może przybrać kierunek jeden i ten sam w wielu osobnikach naraz, aniżeli stałość, którą ławiej jest rozpowszechnić Przytem kultura i cywilizacja nie są związane ze sobą ściśle, może kultura wyprzedzić cywilizację lub odwrotnie można gotową cywilizację zaszczepić bez odpowiedniej kultury. Zdarza się jeszcze wypadek niszczenia cywilizacji przez kulturę. W czasie pokoju np. panuje najczęściej kultura zdrowego rozsądku, stąd kwitnie ład społeczny, porządek, instytucje naukowe i t. d. — w czasie wojny sztucznie wytwarza się kulturę namiętności szowinistycznych, kulturę walki — ta nowa kultura tworzy odpowiadającą sobie cywilizację wojenną (technikę, organizację, instytucje), z pomocą której niszczy cywilizację poprzedniej kultury.

Autor te zjawiska zna, lecz nie widzi dokładnie jedności między innemi. Dlatego też w dalszym ciągu swej pracy nie korzysta z różnic pojęciowych między kulturą i cywilizacją, mówi tylko o kulturze. W kulturze nowoczesnej odróżnia niewyraźnie międzynarodową, względnie europejską cywilizację oraz dwie postawy życiowe, jedną tradycyjną czyli chrześcijańską, drugą antytradycyjną. Omawiając te dwie postawy Autor zwraca się najpierw do postawy, kultury chrześcijańskiej, którą scharakteryzował krótko. Podniósł w niej aktywność, znaczenie cierpień, stosunek do powodzenia a dalej rolę smutku, pogody i nadziei. Więcej uwagi natomiast poświęcił kulturze antytradycyjnej czyli materjalistycznej. Po doskonałym szkicu historycznym tej kultury autor w rozd. drugim przystępuje do wyliczenia cech współczesnej kultury materjalistycznej. Cechy te odpowiednio poklasyfikował na: 1. cechy, wynikające z rozpatrywania nowoczesnego człowieka w odniesieniu do niego samego; 2. na cechy, wynikające ze stosunku człowieka do rzeczywistości; 3. na cechy, wynikające z rozpatrywania ideałów człowieka nowoczesnego

i 4. na cechy ze względu na stan psychiczny i usposobienie zwolenników kultury materjalistycznej.

Człowiek więc o kulturze materjalistycznej wykazuje w stosunku do siebie następujące cechy: antroprocentryzm, autonomizm, indywidualizm i egocentryzm; w stosunku do rzeczywistości człowiek taki wyznaje cząstkowość mechanicyzm, ateizm, egoizm i solidaryzm, za ideały uznaje scientyzm, realizm w sztuce, kult pieniędzy i ciała, hedonizm i seksualizm — wobec tego usposobienie jego cechuje zmienność, niezadowolenie i brak radości. Oto krótka charakterystyka człowieka o kulturze materjalistycznej. Charakterystyka ta jest naogół wyczerpująca chociaż szkoda, że autor nie zagłębił się w analizę szczegółowszą. Musiałby wtedy dać bliższe określenia cech kultury materjalistycznej. Oto np: solidaryzm nie jest czemś jednolitem. Pod solidaryzm należałoby podciągnąć takie zjawiska, jak kolektywizm, kooperacjonizm. Wszystko to oparte na zasadzie organizacji, a więc należałoby tu zaliczyć szersze zjawisko współczesne organizacjonizmu. Jednakżc organizacjonizm równie dobrze wyznaje Akcja Katolicka jak i np: bezbożnicy. Wobec tego należałoby albo uznać pewne zjawiska wspólne w obydwu kulturach, albo podać różne podejście tych dwu kultur do zjawisk współczesnych. Autor jednak tak dalece nie wdaje się w analizę. Nowszą rzeczą jest u autora to, że daje wykaz punktów tragicznych w kulturze materjalistycznej, podaje przyczyny głębokiej rozsterki w łonie współczesnej ludzkości. Przyczyny zaś te wywodzi właśnie z kultury materjalistycznej, którą w rozdziale czwartym swej pracy nazywa najlepszę dziś apologją chrześcijaństwa. To tragiczne wyżywanie się kultury materjalistycznej napełnia autora optymizmem, poza wiarą w opatrzność Bożą, w którą katolik żaden nie wątpi. I w wartość tej książki żaden nie zwątpi, chyba tylko co do pewnego miejsca na str. 147. Mówi tam autor: „Dopiero po zapewnieniu każdemu tego, co mu jest do potrzymania życia niezbędnie potrzebne, można prawnie i w spokoju używać tego co zbywa. Straty na jakie narażeni są bogaci celem zapewnienia wszystkim niezbędnych do życia środków, są stratami, podobnemi do tych jakie ponoszą bezprawni właściciele majątku na rzecz osób, które do niego uzasadnione mają prawo. Są tedy właściwie tylko zwrotem". Myśl pierwsza jest słuszna, lecz słowa późniejsze przypominają zbytnio Proudhona, który twierdził, że własność jest kradzieżą. A w istocie czasem jest tak, czasem nie. *Stefan Kunowski.*

J. Rivière et P. Claudel, *Correspondence 1907 — 1914.* Paris.

Mamy przed sobą książkę, która jest jednocześnie dokumentem psychologicznym, cząstką historji współczesnej nam kultury duchowej, wskazówką dla życia, wspaniałym przykładem świeckiego apostolstwa, wreszcie dziełem, które stać się może swym ciężarem gatunkowym głębokiem, osobistem przeżyciem.

Przez lat 7 korespondują ze sobą Jacques Rivière i Paul Claudel, słynny poeta i myśliciel, z dwu rzeczy znany na całym świecie miłośnikom wielkiej sztuki: z genjuszu i katolicyzmu, którego sztandar dzierży równie

jawnie, jak triumfalnie. Claudel pozatem jest to mąż stanu, przerzucany — w okresie korespondencji — z placówki dyplomatycznej w Chinach do Pragi i Frankfurtu nad Menem. Na wszelkich polach działania żyje on pełnią katolicyzmu, który jest dla niego nietylko wskazówką praktyczną od zewnątrz, ale treścią przeżyć, źródliskiem twórczości, sensem życia, linją wytyczną jego ukształtowania duchowego.

Do niego zwraca się przygnany niepokojem metafizycznym swoich lat 20 i zaufaniem do siły ducha i jasności przekonań, bijącej ze sztuki Claudel'a — Jacques Rivière. Ten sam, który zwróci później uwagę swojemi studjami z zakresu literatury i dziełem, w którem zamknie owoc swoich zmagań wewnętrznych. „A la trace de Dieu". Ten sam, który, wedle Claudel'a, ma zasługę że „wydobył Boga z filozofji abstrakcyjnej i postawił Go w rzędzie rzeczywistości aktualnych i nowoczesnych".

Na razie jednak to tylko zdolny chłopak, którego treścią wewnętrzną jest nienasycenie. Nienasycanie, którego zaspokoić nie może ani świat ze swojemi ponętami, ani zdobywczość śmiałego intelektu. Uchwyceniu prawdy katolicyzmu, przeszczepieniu jej na wszystkie dziedziny psychiczne przeszkadza buntująca się przeciw wielkiemu okiełzaniu, jego bujna, niezharmonizowana jeszcze, niespokojna dusza. To też mimo że pragnie zdobycia prawdy i mimo że odczuwa, iż znajdzie ją tylko w katolicyźmie, pojętym nietylko jako doktryna, ale także jako dyscyplina moralna, a równocześnie dlatego, że chce zostać przekonanym, wysuwa przeciw niemu argumenty. Raz są to argumenty natury filozoficznej, raz argumenty, podszepnięte przez buntującą się przeciw więzom jego własną duchowość. A więc wyznanie, że znajduje rozkosz w własnym niepokoju i rozpaczy, wyznanie obawy, że poczucie bezpieczeństwa i pewności, jakie daje religja zardzewi go wewnętrznie, wyznanie dumy i zarozumiałości, które każe mu, mimo wszystko, być ze siebie zadowolonym.

Claudel odpowiada mu na wszystkie okrzyki duszy, zdradzające rozpacz, wewnętrzne rozprężenie, bunt, a także na potężną dążność uczciwego człowieka do znalezienia prawdy. A więc wyjaśnia z erudycją zagadnienia teologiczne, odpowiada argumentami filozoficznemi na argumenty filozoficzne wskazuje lekturę, sypie sugestywnemi cytatami, nadewszystko zaś uspokaja, tłumacząc sprężyny rozterki duchowej przez wniknięcie ze świetną intuicją nietylko w kręgi świadomości, ale i podświadomości młodego chłopca. Pomaga mu, kieruje nim, wychowuje go, wskazuje drogi do samowychowania. Oczywiście, celuje swoim wysiłkiem nietylko w jego życie intelektualne, lecz także w życie emocjonalne, które nastawia na miłość dla wielkości, prawdy, piękna, i w życie woli, tak, aby realizowała przemyślany plan rozwoju duchowego. Każde słowo staje się trafnie wymierzonym pociskiem: karci lub pociesza, podnosi lub upokarza, odrzuca, lub przybliża w zależności od potrzeby duchowej tego, który się „swemu wielkiemu przyjacielowi" oddał w kierownictwo duchowe. Jest jakaś przemoc we wciąganiu opieszałego, czy zbuntowanego na drogi życia religijnego, przemoc, która raz zdobywa się na groźbę

zerwania korespondencji, raz apeluje do godności człowieczej. „Wiem, że pan cierpi, lecz to cierpienie jest zaszczytne tylko pod warunkiem, że pan wyjdzie z niego zwycięscą. Inaczej to ta choroba młodych psów, o których pisze Barrés. Albo stanie się pan Chrześcijaninem, albo przyjemności i trudy życia wnet Pana, jak tylu innych, uzdrowią z wszelkiego niepokoju metafizycznego".

Gest przemocy racjonalizuje jednak, i nadaje mu sens praktyczny: sypie doświadczeniami, o wypróbowanej treści radami. I tak każe przyjacielowi przyzwyczajać się do modlitwy częstej, codziennej, choćby na początku nie miał Bogu nic więcej do powiedzenia, jak to, że ten Bóg go nudzi i niecierpliwi. Nie pozwala mu przystanąć w pracy wewnętrznej w obawie, by Boga, Który idzie przed człowiekiem, przystanąwszy, nie stracić z oczu.

Korespondencja Rivière'a z Claudel'em jest typowym przykładem świeckiego apostolstwa, tego, do którego jest powołany każdy człowiek.

Pokazuje ona wszystkie trudności i wszystkie możliwości tego apostolstwa poprzez obraz duszy, ukazanej w swej żywotnej ewolucyjności, duszy trudnej, skomplikowanej, nowoczesnej, a doprowadzonej wreszcie triumfalnie do stóp ołtarza.

Pokazuje również, oczywiście poza swoją uświadomioną intencją to. co jest warunkiem tej pracy apostolskiej, warunkiem jej skuteczności. Bo ukazuje ona nietylko samą „technikę" pracy misyjnej, ukazuje także jasno owo źródło sił, źródło energji przetwarzającej duchowość apostoła, duchowość Claudel'a. Wielkość i dostojność, życie skupione i święte przy całej „świeckości" i „zwyczajności" warunków życiowych, nadewszystko prostota i poczucie pewności oto, co sprawia, że jest on punktem stałym i promieniującym wobec chaosu i niepewności. „Jestem zupełnie przekonany w prawdę katolicyzmu" powiada, przekonany, dodajmy, z zasługą, bo sam swoje przekonanie zdobył.

Poza popchnięciem w kierunku życia wewnętrznego, które musi dać czytelnikowi ta książka, poza wskazówkami, jak wypełniać wyznaczony tu sobie obowiązek misyjny, daje ona także głębokie przeżycia estetyczne.

Nietylko kontrast dwu duchowości, dwu sfer myślowych, kontrast dwu stylów ale nadewszystko tło życiowe pełne napięcia dramatycznego, owa walka o duszę człowieka, przepływająca poprzez łożysko tej korespondencji, historja żywa, historja, dla której te listy są nietylko dokumentami, ale istotnemi momentami, któremi posuwa się naprzód, oto czynniki, które wrażliwość czytelnika biorą w posiadanie. Poczucie skuteczności tej siedmioletniej korespondencji, kończącej się mocnym, zwycięskim akcentem tej Komunji świętej, do której doprowadza Rivière'a, łączy się tu z zachwytem, w jaki nas wprawiają słowa Claudel'a, imponujące nietylko trafnością, lecz także niemal aforystyczną zwięzłością i sugestywnością.

Gdybyż mogła ta książka być przyswojona naszej literaturze, tak ubogiej w dzieła, które można dać do ręki młodzieży szukającej dróg prawdy i rozbitej duchowo! *Dr. Stefanja Skwarczyńska.*

Ks. Dr. Józef Umiński, *Historja Kościoła.* Podręcznik dla szkół akademickich. Tom II. Czasy nowożytne. Lwów, wydawnictwo Zakł. Nar. im. Ossolińskich. 1934, str. VIII i 563.

Przed rokiem zanotowano na tem miejscu ukazanie się tomu I powyższego dzieła. Z uznaniem i radością trzeba stwierdzić, iż w niedługim czasie przybył tom II. Całość — to nietylko podręcznik dla studentów teologji, gdyż „Historję Kościoła" z pożytkiem i zajęciem przeczyta i historyk świecki i każdy miłośnik dobrej książki z zakresu dziejopisarstwa. Tom II obejmuje okres czasu z górą 400-letni, od powstania protestantyzmu aż do dni obecnych; mieści się w nim cała nowożytność od zawiązków luteranizmu i reformy trydenckiej aż do rządów Piusa XI. Jest to wyrazisty obraz rozwoju Kościoła wśród zmagań z rewolucją religijną XVI wieku, poprzez odrodzenie w reformie trydenckiej, i znów wśród rewolucji francuskiej, jej oddźwięków i następstw aż do odrodzenia katolickiego za wielkich pontyfikatów XIX—XX w. Autor szeroko uwzględnia rolę myśli katolickiej w organizacji nowoczesnej kultury, inicjatywę i energję misyjną, żywotność odrodzonych zakonów, wpływ na życie społeczne, na literaturę i sztukę, powstawanie uniwersytetów katolickich i t. d. Stosunki na ziemiach polskich są opracowane starannie, bez szkody dla kompozycji całości, w organicznym z nią związku. Obfita bibljografja została rozmieszczona w odpowiednich rozdziałach. Cobądź powie o szczegółach krytyka fachowa, dzieło ks. Umińskiego tchnie spokojnym objektywizmem i niewątpliwie zajęło już wysoki szczebel w naszej literaturze historyczno-kościelnej.

Leon Białkowski.

REDAKTOR I WYDAWCA — X. Dr. A. SZYMAŃSKI

REDAKTOR ODPOWIEDZIALNY — WŁ. DEPTUŁA

DRUKARNIA PAŃSTWOWA LUBLIN.

KSIĄŻKI NADESŁANE DO REDAKCJI.

A. Bollard, Ideologja Wyższego Studjum Handlowego w Krakowie. Jej geneza, realizacja i perspektywy. Kraków 1933 s. 122, duż. formatu.

Bibljoteka Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie, Rocznik X. Warszawa 1934 s. 246. Treść: spis rozpraw doktorskich i magisterskich. J. Szefer, Kalkulacja taryf inkasa wekslowego. A. Grodek, Zagadnienie emisji papierowych znaków pieniężnych w Księstwie Warszawskiem, 1806—1813.

Msza na święto Królowej Polski, do wspólnej recytacji. Ułożył X. Fr. Błotnicki. Poznań. Ostoja. Cena 0,25 gr., od 30 egz. po 20 gr.

X. E. Rossa, Choroby młodej duszy. Poznań, Ostoja. 0.80 gr.

T. Tomaszewski, Kółka abstynenckie. Poznań. Ostoja, zł. 1.50.

Eucharistia. Encyclopédie populaire sur l'Eucharistie. Sous la direction de M. Brillant. Paris. Blond et Gay. s. 1022.

DRUKARNIA PAŃSTWOWA LUBLIN.